MANUEL ÉLÉMENTAIRE

DE PHILOSOPHIE.

Se trouve aussi

A BESANÇON, chez Turrergue et Jacquot, Libraires;

A LYON, chez Périsse frères, Libraires;

A ROUEN, chez Fleury fils aîné, Libraire;

A VANNES, chez A. De Lamarzelle, Imprimeur-Libraire.

De l'Imprimerie de BEAU, à Saint-Germain-en-Laye.

MANUEL ÉLÉMENTAIRE

DE PHILOSOPHIE,

OU

ABRÉGÉ DU COURS COMPLET DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉ

PAR M. BATTIER,

AVOCAT, ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE, ANCIEN RÉPÉTITEUR DU COURS DE BELLES-LETTRES ET D'HISTOIRE A L'ÉCOLE POLYTECHNIQUE, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A L'ÉCOLE DE PONT-LE-VOY.

PARIS,

GAUME FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS,

RUE DU POT-DE-FER, N° 5.

1844

MANUEL ÉLÉMENTAIRE

DE PHILOSOPHIE.

NOTIONS PRÉLIMINAIRES.

§ Ier. *Objet de la philosophie.*

Le mot *philosophie* signifie *amour de la sagesse*. Les anciens entendaient par *sagesse*, la *science*; et comme la *science* a pour objet la *vérité*, aimer la *sagesse*, c'était aimer la *vérité*. Aussi, dans les premiers siècles de l'antiquité grecque, on appelait *sages*, οἱ σοφοί, les hommes auxquels on attribuait un savoir universel, et qui étaient considérés comme possédant tous les secrets de la nature, ou comme pouvant rendre raison de toutes choses: ce qui indique que les recherches de la philosophie embrassaient alors à peu près tous les objets de la connaissance humaine, depuis la cosmologie, jusqu'à la morale et à la politique. Plus tard, on reconnut l'imperfection de ce qu'on avait jusque là considéré comme la science universelle, et un titre plus modeste fut substitué à celui qu'avaient usurpé les hommes adonnés à l'exercice de la méditation. Les penseurs ne furent plus appelés *sages* ou *savants*, mais seulement *philosophes*, c'est-à-dire amis de la *sagesse* ou de la *science*, φιλοσοφοί. On attribue ce changement de dénomination à Pythagore, qui, tout en comprenant la vanité des prétentions de ses devanciers à un savoir universel, continua cependant, à leur imitation, d'embrasser dans ses recherches le système entier de la science humaine. Jusqu'au moyen âge, cette tendance à une explication universelle se conserva dans les écoles; de sorte qu'en ne consultant que les définitions que les anciens nous ont laissées de la philosophie, il nous serait impossible d'en déterminer exactement l'objet.

On attribue à Platon la définition suivante : *La philosophie est la science des choses divines et humaines et des lois qui les gouvernent*; Rerum divinarum, humanarumque et causarum quibus hæ continentur, scientia. Mais il semble que sa pensée à cet égard est mieux précisée par cette définition de la sagesse : *La sagesse consiste à connaître et à imiter le souverain bien, et le souverain bien est Dieu.*

Selon Aristote, *la sagesse consiste dans une parfaite modération qui tient l'homme éloigné de tout excès, et lui fait éviter les extrêmes aussi bien dans la vertu que dans le vice.* Voilà pour la partie morale de la philosophie ; quant à la partie ontologique, elle est indiquée par cette définition de l'école Aristotélicienne : *La philosophie est la connaissance vraie, certaine et évidente des choses naturelles par les causes* ; Cognitio vera, certa et evidens rerum naturalium per causas.

Selon Zénon, *la philosophie est la pratique de l'art qui conduit à la sagesse, c'est-à-dire à la science des choses humaines et des choses divines, et cet art de la sagesse est de pratiquer la vertu.*

Enfin, suivant Épicure, *la sagesse est l'art du souverain bien, et le souverain bien est la volupté ou le bonheur.* Se connaître soi-même, connaître la nature ou le principe des choses, connaître les lois véritables de la société, telles étaient les conditions pour parvenir au bonheur.

Plus tard, Cicéron cherche moins à définir la philosophie, et à en déterminer l'objet, qu'à en faire connaître le but : *La philosophie, dit-il, nous apprend à honorer les dieux, et ensuite à connaître le droit des gens qui règle la société du genre humain*; *elle élève l'esprit et le rend modeste*, *elle chasse les ténèbres qui l'obscurcissent.*

Macrobe l'appelle : *Ars artium, disciplina disciplinarum*, l'art des arts, l'enseignement des enseignements. Il la considère comme le complément des études ; c'est-elle qui donne la destination de l'instruction qu'on a reçue, et des arts qui ont été enseignés.

Les définitions données par les modernes sont aussi variées que celles des anciens, et par conséquent peu propres à donner une idée nette et précise de l'objet de la philosophie :

Selon la Philosophie de Lyon, *c'est la connaissance déduite avec évidence des premiers principes* ; Cognitio ex primis principiis evidenter deducta.

Selon Gassendi, *c'est l'amour*, *l'étude et la pratique de la sagesse* ; *et la sagesse*, *dit-il*, *n'est autre chose qu'une disposition de l'âme à bien apprécier les choses*, *et à bien agir dans la vie* ; Philosophia est amor, studium et exercitatio sapientiæ, sapientia autem nihil aliud est quàm dispositio animi ad rectè sentiendum de rebus et rectè agendum in vitâ.

La sagesse, dit Bossuet, *consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même.* M. de Bonald complète la pensée de Bossuet, en définissant la philosophie : *La science de Dieu, de l'homme et de la société.*

Selon Descartes, Malebranche et Laromiguière, *la philosophie est la recherche ou la science des principes.* Nous aurons plus tard l'occasion de rappeler cette définition, qui, quoique très-générale, spécifie cependant très-bien l'objet de la philosophie.

M. l'abbé Doney la définit : *La connaissance des êtres et de leurs rapports par le moyen du raisonnement.*

Pour M. Gérusez, *c'est la science du moi, comme introduction à celle du monde et de Dieu.*

Pour M. Cousin, *c'est la réflexion entièrement émancipée, définitivement sortie des liens de l'autorité, et ne s'appuyant que sur elle-même dans la recherche de la vérité.*

Selon M. Beautain, c'est, 1° *l'amour de la sagesse dans son principe subjectif ;* 2° *la recherche de la vérité dans sa tendance et dans son acte* ; 3° *la conscience du moi, dans son premier effet* ; 4° *la science du moi et du non-moi dans son résultat ou à son terme.*

Enfin, tout récemment M. Buchez l'a définie : *Une méthode générale dont le but est de diriger les diverses parties de l'activité intellectuelle vers une conclusion commune par l'identité de procédés et de vues.*

Une bonne définition de la philosophie doit en faire connaître l'*objet*, le *moyen* et le *but*. La philosophie a un *objet spécial*, et qui ne se confond pas avec celui des autres branches de la science ; elle a un *moyen de connaissance* qui doit aussi se

distinguer de celui de la religion. Enfin elle a un *but* qui doit être également bien déterminé ; car une science sans but ne serait pas proprement une science, et serait indigne des recherches d'un être raisonnable.

Or, considérant, d'une part, qu'en raison de la distinction qui existe dans la nature entre les êtres matériels et les êtres spirituels, l'acception du mot philosophie d'abord universelle a dû être restreinte à l'étude du monde intellectuel et moral ;

Et d'autre part, qu'il existe bien réellement dans l'esprit humain deux ordres distincts de reconnaissances, l'*ordre de foi*, et l'*ordre de raison et d'explication* ;

Sans admettre par conséquent l'extension indéfinie que les anciens donnaient à l'objet de la philosophie comme science, et encore moins l'indépendance absolue où M. Cousin paraît vouloir la placer à l'égard de toute autorité soit religieuse, soit sociale, indépendance qui tendrait à établir une scission profonde entre la raison privée et la société tout entière, et dans l'esprit de l'homme lui-même, entre les croyances reçues par voie d'enseignement et les croyances acquises par l'expérience individuelle ;

Nous croyons suffisamment caractériser la philosophie, en la définissant : *L'exercice de la réflexion et de la raison appliquées à la connaissance de l'origine, de la nature et de la fin de l'homme, et à la recherche des principes qui doivent régler nos rapports avec Dieu, avec le monde et avec nous-mêmes.* Il nous semble que par cette définition le *moyen*, l'*objet* et le *but* de la philosophie sont clairement indiqués. Et comme cet objet et ce but sont les mêmes que ceux de la religion, c'est sous ce rapport, mais sous ce rapport seulement, que l'on peut dire que *la vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion la vraie philosophie.*

§ II. *Division de la philosophie.*

Les premières divisions un peu régulières de la philosophie datent principalement d'Aristote. Après avoir donné les règles de la logique, instrument de la science, Aristote divise la science

elle-même en sciences *spéculatives ou théoriques*, et sciences *pratiques*. Les sciences *théoriques* comprennent 1° les sciences purement rationnelles, qui sont, les mathématiques et la métaphysique, ou *philosophie première*; 2° les sciences expérimentales, savoir : l'histoire naturelle, la psychologie, etc. Les sciences pratiques comprennent 1° la morale ou éthique, 2° la politique, 3° l'économique. Sous Charlemagne, les noms des sept arts libéraux remplacent le mot de philosophie et en embrassent toute l'extension; ce sont : la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Plus tard, le mot de philosophie reparaît, mais avec une signification plus restreinte. Alors la philosophie n'est plus guère que le moyen d'expliquer les vérités de la foi par les lumières de la raison; et ne comprend plus que la logique la métaphysique et la morale. Vers la fin du seizième siècle, l'étude de la physique reprend faveur, et la philosophie embrasse de nouveau dans son objet, *Dieu*, l'*homme* et la *nature*. Bacon s'occupe principalement des recherches qui ont le monde physique pour objet. Descartes s'attache plus spécialement à l'analyse de l'esprit humain. L'un décompose la nature, pour en connaître les lois, l'autre décompose la pensée, pour en déterminer les principes. Depuis cette époque jusqu'à la fin du siècle dernier, la *philosophie naturelle* et la *philosophie intellectuelle et morale* deviennent inséparables, et la *physique* est comprise au même titre que la *logique*, la *métaphysique* et la *morale*, parmi les objets des études philosophiques. La logique donnait la classification de nos idées, leurs diverses combinaisons dans le langage, et les règles du raisonnement. La métaphysique, qui se divisait en métaphysique générale et métaphysique spéciale, comprenait l'*ontologie* ou science de l'*être* en général, abstraction faite de ce qui constitue les diverses espèces d'êtres, la *théodicée* ou science de Dieu, et la *psychologie* ou science de l'âme humaine. Enfin, la *morale* ou *éthique* faisait connaître les principes des actes humains et les différents devoirs de l'homme.

Aujourd'hui, la physique est l'objet d'un enseignement à part, et l'étude des phénomènes du monde matériel et de leurs lois a cessé d'être comprise dans le cours de philosophie pro-

prement dit. D'après le programme universitaire et l'usage le plus généralement adopté dans les écoles, ce cours se compose donc ainsi qu'il suit :

1° *Psychologie*, ou science de l'esprit humain et des modifications de la pensée, science du *moi*, de ses facultés et de sa nature, description des états et des opérations de l'âme.

2° *Logique*, ou science de l'usage que nous devons faire de nos facultés pour éviter l'erreur et parvenir à la vérité, science des règles que nous devons observer, pour bien conduire notre raison dans la recherche ou la démonstration du vrai.

3° *Théodicée*, ou science de Dieu, de ses attributs et de la fin qu'il nous destine.

4° *Morale*, ou science des rapports et des devoirs de l'homme à l'égard de Dieu, de ses semblables et de lui-même.

D'après cette division et cette distribution des parties du cours,

La *logique* a sa base et ses principes dans la connaissance des facultés de l'esprit humain et des lois de l'intelligence, qui nous est donnée par la *psychologie* ;

Et la *morale*, à son tour, a sa base et son principe dans la connaissance de Dieu et de notre destinée, qui nous est donnée par la *théodicée*.

Point de logique sans analyse de la pensée humaine ;

Point de morale sans Dieu.

§ III. *Division générale de la science.*

Toute science suppose un *sujet* connaissant et un *objet* connu.

Le sujet de la science est toujours le même : c'est l'esprit de l'homme.

Mais l'objet de la connaissance peut varier du fini à l'infini : c'est ou l'esprit de l'homme, ou Dieu, ou la matière.

L'esprit de l'homme, a dit Malebranche, se trouve par sa nature comme situé entre le Créateur et les créatures corporelles ; car, selon saint Augustin, *il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, rien au-dessous que des corps*. Par cette simple observation, Malebranche marque à la fois la division des sciences, et

l'ordre de subordination et d'importance qui existe entre elles.

Il fait comprendre encore que la philosophie, dans son acception la plus générale et la plus vraie, n'est que la recherche des principes ou des lois selon lesquelles l'esprit de l'homme est uni, d'une part, à l'auteur de son être, et, de l'autre, à la matière.

Cette distinction des êtres est la base de la classification des sciences et de leur division en sciences physiques et sciences métaphysiques.

SCIENCES PHYSIQUES.

Les corps peuvent être envisagés sous deux rapports, 1° sous le rapport de la *qualité*, 2° sous le rapport de la *quantité*.

La science des corps envisagés sous le point de vue de la *qualité* se divise en physique, histoire naturelle, chimie, minéralogie, botanique, zoologie, cosmographie etc. Toutes ces sciences se bornent à étudier les propriétés caractéristiques des corps, leurs relations, la liaison des effets avec leurs causes, des fonctions avec leur but, etc.

La science des corps considérée abstractivement sous le point de vue de la *quantité* se divise en arithmétique, géométrie, algèbre, mécanique, statique, etc. Ces sciences ont pour objet de soumettre les corps à des combinaisons numériques, d'en mesurer les dimensions, d'en calculer les mouvements, les forces, etc.

SCIENCES MÉTAPHYSIQUES.

Les sciences métaphysiques se divisent en psychologie, logique, théodicée et morale.

La grammaire, la rhétorique, l'histoire, l'ethnographie, la législation, la jurisprudence, la philologie, la mnémotechnie, etc., sont aussi des sciences ou des arts métaphysiques.

Nous devons à M. Ampère une savante classification des connaissances humaines, distribuées en trois tableaux synoptiques. Nous reproduirons ici seulement les deux premiers.

PREMIER TABLEAU.

Division de toutes nos connaissances en deux règnes, et de chaque règne en sous-règnes ou embranchements.

PREMIER RÈGNE.

RÈGNE.	SOUS-RÈGNES.	EMBRANCHEMENTS
Sciences cosmologiques	A. Cosmologiques proprement dites.	I. Mathématiques. II. Physiques.
	B. Physiologiques.	III. Naturelles. IV. Médicales.
SECOND RÈGNE.		
Sciences noologiques.	C. Noologiques proprement dites.	V. Philosophiques. VI. Dialegmatiques.
	D. Sociales.	VII. Ethnologiques. VIII. Politiques.

SECOND TABLEAU.

Division de chaque embranchement en sous-embranchements et en sciences du premier ordre.

PREMIER RÈGNE.

EMBRANCHEMENTS.		SOUS-EMBRANCHEMENTS.	SCIENCES DU 1er ORDRE.
A.	I. Sciences mathématiques.	a. Mathématiques proprement dites.	1. Arithmologie. 2. Géométrie.
		b. Physico mathématiques.	3. Mécanique. 4. Uranologie.
	II. Sciences physiques.	c. Physiques proprement dites.	5. Physique générale. 6. Technologie.
		d. Géologiques.	7. Géologie. 8. Oryctotechnie.

B.	III. Sciences naturelles.	e. Phytologiques.	1. Botanique. 2. Agriculture.
		f. Zoologiques proprement dites.	3. Zoologie. 4. Zootechnie.
	IV. Sciences médicales.	g. Physico-médicales.	5. Physique médicale. 6. Hygiène.
		h. Médicales proprement dites.	7. Nosologie. 8. Médecine pratique.

SECOND RÈGNE.

C.	V. Sciences philosophiques.	i. Philosophiques proprement dites.	1. Psychologie. 2. Métaphysique.
		k. Morales.	3. Ethique. 4. Théléologie.
	VI. Sciences dialegmatiques.	l. Dialegmatiques proprement dites.	5. Glossologie. 6. Littérature.
		m. Elenthérotechniques.	7. Technesthétique. 8. Pédagogique.
D.	VII. Sciences ethnologiques.	n. Ethnologiques proprement dites.	1. Ethnologie. 2. Archéologie.
		o. Historiques.	3. Histoire. 4. Hiérologie.
	VIII. Sciences politiques.	p. Ethnoritiques.	5. Nomologie. 6. Art militaire.
		q. Ethnégétiques.	7. Economie sociale. 8. Politique.

§ IV. *Rapports de la philosophie avec les autres sciences.*

Toutes les sciences sans exception se rattachent à la philosophie, 1° par leurs principes, 2° par leur méthode.

La métaphysique, en général, étant la science des êtres conçus dans leur principe et dans leur substance, la science de l'esprit humain et des lois de la pensée, la science des idées, du raisonnement et des conditions de la certitude, la science de l'origine, de la nature et de la fin de l'homme, la science de ses rapports avec le monde divin, avec le monde physique, avec le monde social ;

Il n'est par conséquent aucune science humaine qui puisse se passer de son secours.

Car quel est le but des recherches de la science? c'est de

connaître ou ce qui est *vrai*, ou ce qui est *bien*, ou ce qui est *beau*, ou ce qui est *utile*, de sorte que toutes les sciences peuvent se ramener à cette division générale : 1° sciences *logiques*, ou du vrai ; 2° sciences *morales*, ou du bien; 3° sciences *esthétiques*, ou du beau ; 4° sciences *industrielles*, ou de l'utile.

Or, s'il est vrai que l'homme ne travaille et n'exerce l'activité de sa pensée que pour connaître et réaliser dans ses œuvres ce qui est *vrai*, ce qui est *bien*, ce qui est *beau*, ce qui est *utile*, comment pourrait-on nier les rapports qui lient toutes les sciences à la philosophie, puisque c'est à elle qu'il appartient sans contredit de poser les principes du *vrai*, du *bien*, du *beau* et de l'*utile*. C'est ce rapport universel de la philosophie avec toutes les autres sciences que M. Buchez a voulu exprimer, en définissant la philosophie, *une méthode générale dont le but est de diriger les diverses parties de l'activité intellectuelle vers une conclusion commune, par l'identité de procédés et de vues*. Cette définition est cependant incomplète. La philosophie n'est pas seulement une *méthode*, c'est la *science des principes*, sans lesquels il n'y a ni logique, ni méthode. C'est bien plus encore par les *principes* que par la *méthode*, qu'elle domine toutes les sciences, et qu'elle est véritablement le moyen universel de les ramener à l'unité, en les faisant toutes aboutir à une conclusion commune.

§ V. *Des différentes méthodes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques, et de leur appréciation.*

L'extrême diversité des méthodes employées par les philosophes pour arriver à la solution des problèmes qu'ils se sont proposés, en rendrait l'énumération impossible, à moins de faire l'histoire même de la philosophie. Toutefois, parmi les procédés que l'esprit humain a tentés aux diverses époques de l'humanité, pour parvenir à la vérité, nous noterons plus particulièrement ceux qui suivent, parce qu'on peut à la rigueur y ramener tous les autres.

1° *Méthode théologique.* Elle consiste à prendre la révélation comme *criterium* universel, ou plutôt comme moyen

universel de résoudre toutes les questions qui peuvent être l'objet des recherches de l'esprit humain, et essaie de constituer la science, en s'appuyant sur une autorité infaillible par essence, c'est-à-dire sur le témoignage divin. Suivant cette méthode, la communication verbale surhumaine doit seule déterminer notre croyance, parce que Dieu est la vérité suprême, et que lui seul a droit d'imposer la foi et d'obliger la conscience. Il est évident que ce n'est pas là une méthode philosophique, puisque la philosophie est la connaissance *naturelle* des choses. Elle ne serait d'ailleurs applicable qu'aux vérités morales et religieuses, et non pas aux objets de la science purement humaine, que Dieu ne s'est pas proposé de nous enseigner dans les livres saints, et dont l'acquisition a été subordonnée par la Providence elle-même à l'exercice de notre activité et de notre raison. Toutefois, cette méthode ne doit pas être dédaignée par les savants ; elle doit leur servir de guide soit pour leur inspirer une prudente réserve dans l'adoption des théories qui pourraient n'être pas en parfait accord avec quelques-unes des vérités de la foi, soit pour ramener toutes les sciences à l'unité, en les rattachant au principe universel des êtres, à Dieu.

2° *Méthode hypothétique.* Elle est vicieuse, en ce qu'elle fait reposer la science sur une supposition, ou sur un principe non vérifié. Or, on a beau bien raisonner ; on ne tirera jamais d'un principe douteux que des conséquences de même valeur. Mais il ne faut pas la rejeter entièrement ; car elle est quelquefois un excellent moyen d'arriver à la vérité. Souvent on ne peut démontrer la fausseté d'un principe qu'en l'admettant par supposition, et en le combattant par l'absurdité de ses conséquences. Il arrive aussi que soupçonnant une vérité que nous ne pouvons pas encore établir sur des bases certaines, mais que nous avons déjà de fortes raisons d'admettre, nous la posons en principe, sauf à la soumettre successivement à l'épreuve des faits. Si notre supposition s'accorde avec les faits, elle est dès ce moment reconnue comme loi, et devient elle-même le point de départ de la science.

3° *Méthode mystique ou d'intuition.* Elle est fondée sur ce principe, que le vrai doit se manifester immédiatement à la

conscience humaine ; elle consiste à chercher la vérité, non pas dans l'observation du monde et de ses phénomènes, non pas dans le témoignage des hommes, non pas même dans une révélation extérieure, mais en soi, dans sa propre pensée, dans ses contemplations intellectuelles, dans une communication intime, immédiate de l'intelligence finie avec l'intelligence infinie. L'abus de cette méthode a conduit beaucoup de philosophes à l'illuminisme et aux folies de la théurgie.

4° *Méthode syllogistique ou synthétique ou de déduction.* Excellente méthode pour enseigner la science et pour démontrer la vérité, mais peu propre aux grandes découvertes scientifiques. Elle donne bien les applications à faire des principes, mais elle ne donne pas les principes. Il faut que ces principes lui soient donnés, ou comme vérités nécessaires par la raison intuitive, le témoignage universel et la révélation, ou comme vérités contingentes par l'observation, l'expérience et l'induction. La méthode syllogistique a été un progrès, parce qu'elle a eu l'avantage d'assujétir les idées à un ordre rigoureux, de les enchaîner l'une à l'autre par des rapports de filiation et de conséquence que les philosophes n'étaient plus libres de méconnaître. Une fois l'esprit humain discipliné par les règles de la logique et les lois du raisonnement, il ne lui manquait plus qu'un point de départ, assuré qu'il était de la route qu'il avait à suivre, lorsqu'il serait une fois en possession des vérités fondamentales.

5° *Méthode analytique ou d'observation et d'induction.* Vraie méthode scientifique. Quelle que soit la chose qu'il s'agit de connaître, l'observation seule peut en donner la notion claire et distincte ; et ce principe s'applique à l'étude du moi ou de la pensée individuelle, comme à l'étude des peuples ou de la pensée sociale, comme à l'étude de la matière et de ses phénomènes. Ce n'est qu'après avoir observé les faits, soit intérieurs, soit extérieurs, qu'on peut, par l'induction, c'est-à-dire, par la généralisation des circonstances dans lesquelles nous les avons vus se produire, s'élever de la connaissance de ces faits à celle des causes ou des lois qui président à leur production. Voilà ce que nous dit la raison, et ce que la nature elle-même nous indique.

6° *Méthode naturaliste ou sensualiste.* Mais il est rare que l'esprit humain ne tombe pas d'un excès dans un autre. Il avait répudié la méthode syllogistique comme incapable de conduire à la science ; il ne tarda pas à abuser de la méthode d'observation, en faisant de l'analyse physique un procédé universel applicable indistinctement à tous les objets de la connaissance humaine. Comme l'observation scientifique s'était d'abord portée sur le monde sensible, l'habitude de n'observer que des faits sensibles et de ne se fier qu'à l'observation externe, amena certains philosophes à n'admettre que celle-là comme certaine, et à ne reconnaître d'autre *criterium* de vérité que le témoignage des sens, d'autre science que celle de la matière. De là une méthode particulière qu'on peut appeler *sensualiste* ou *naturaliste*, méthode qui, de l'école de Bacon s'est transmise aux philosophes matérialistes du dernier siècle, et qui est encore celle de beaucoup de physiologistes modernes.

7° *Méthode d'autorité ou de sens commun.* La nécessité d'opposer une digue aux abus des méthodes purement rationnelles dans le domaine des sciences morales, inspira plus tard à un homme doué à un degré éminent du génie philosophique, M. de La Mennais, sa méthode d'autorité ou de sens commun. Elle consiste à n'admettre d'autre moyen de connaître avec certitude, que le témoignage universel. Ainsi, de même que les rationalistes prétendent qu'il faut suspendre son jugement sur toutes choses, jusqu'à ce que la raison individuelle ait acquis l'idée claire et distincte de l'objet, de même les partisans de la doctrine du sens commun soutiennent qu'il faut suspendre son affirmation jusqu'à ce que la raison générale ait prononcé. On voit que cette méthode est tout l'opposé de celle de Descartes. Mais elles ont cela de commun que toutes deux ont pour point de départ le scepticisme. Seulement les Cartésiens, après s'être dépouillés de toutes leurs croyances antérieures, avaient recours à la raison individuelle, pour reconstruire l'édifice de la connaissance humaine ; tandis que M. de La Mennais, après avoir récusé, comme incapable de nous donner la certitude, le témoignage de la raison individuelle, a recours à la raison générale pour rentrer dans l'ordre de foi. C'est tou-

jours le doute méthodique, mais pris dans un sens inverse de la méthode de Descartes.

§ VI. *De la vraie méthode philosophique.*

C'est la réunion des deux méthodes *analytique* et *synthétique,* d'induction et de déduction. Ces deux méthodes sont inséparables.

Si l'on se borne à la méthode d'induction, on parvient, il est vrai, à constituer la science, puisque la science est constituée dès que l'on connaît les lois qui régissent les phénomènes; mais ce serait là une science stérile, si la méthode de déduction ne fécondait les données de l'induction par les conséquences qu'elle en tire et les applications qu'elle en fait dans les arts et dans la pratique.

La méthode synthétique, à son tour, a besoin du secours de la méthode analytique; car, si elle nous donne les *conséquences*, il faut qu'on lui fournisse les *principes*. Si elle se contente de s'appuyer sur ces vérités premières, sur ces axiômes primitifs que tout homme trouve au fond de lui-même, elle pourra bien en déduire un certain nombre de vérités partielles; mais alors la science restera à jamais circonscrite dans la sphère étroite de quelques idées générales et de leurs applications; il sera impossible d'étendre et d'agrandir son domaine.

Ainsi, d'un côté, c'est l'observation seule qui assure les progrès de la science, en lui faisant chaque jour découvrir de nouveaux phénomènes, et par ces phénomènes des lois jusque là inconnues; et d'un autre côté, la déduction, outre qu'elle sert à démontrer et souvent à vérifier les théories de la science, en applique les découvertes aux divers besoins de la vie humaine, et particularise les conquêtes de l'expérience, en les faisant sortir des vagues généralités qui les expriment.

§ VII. *Utilité et importance de la philosphie.*

Les définitions et la division que nous avons données de la philosophie fournissent une réponse facile à cette question.

Et d'abord quel est l'homme qui n'a pas la prétention d'a-

voir un ensemble de principes en harmonie avec la position sociale qu'il occupe, un système raisonné de croyances et de conduite, en morale, en politique, en littérature, etc. Mais qu'est-ce que se faire un système, qu'est-ce que soumettre sa raison à des principes, si ce n'est faire de la philosophie? La philosophie est-elle autre chose en effet que la science des principes, que l'effort de l'esprit humain pour tirer du fond de la conscience universelle, et produire au grand jour les règles invariables, éternelles qui doivent présider aux actions de l'individu, à l'œuvre des législateurs, au gouvernement des sociétés, aux pensées de l'écrivain, aux calculs et aux combinaisons du savant? A-t-elle d'autre objet que d'établir sur des bases indestructibles les principes de la raison, les lois de l'intelligence, les conditions morales de la liberté?

La philosophie est aussi la science de soi-même. Or, quelle science est plus nécessaire que celle-là? Quel plus digne objet d'études pour l'homme que son âme et sa pensée! Quel plus merveilleux spectacle que celui de cette admirable succession d'idées qui apparaissent sur le théâtre de la conscience et dans lesquelles vient, pour ainsi dire, se réfléchir l'univers! Quel étonnant pouvoir que celui dont l'homme est doué, de s'élancer au-delà de son existence actuelle, lui qui n'occupe qu'un point dans le temps et dans l'espace, de faire revivre, de se rendre présent par la mémoire tout le passé qui n'est plus, de pressentir par l'idée de son immortalité l'avenir qui n'est pas encore, de s'élever à la notion de l'immensité, de l'éternité, de l'infini, à la conception d'une cause universelle, d'une Providence suprême? Ces idées si grandes, si hors de proportion avec sa petitesse, qui dépassent si évidemment les bornes de son être, d'où viennent-elles? quelle est leur origine? Lui sont-elles communiquées, ou les tire-t-il de son propre fonds? Demander s'il est nécessaire de se connaître soi-même, ce serait demander s'il importe à l'homme de connaître son origine, sa nature, sa destinée, de savoir ce qu'il est, ce qu'il peut, ce qu'il doit, quels sont les rapports qui le rattachent à son auteur et à ses semblables, les devoirs qui découlent pour lui de ces rapports, les divers motifs de ses actions, et leur importance relative; en un mot, les règles de conduite qu'il

doit suivre pour mettre ses affections en harmonie avec le bien et l'exercice de sa liberté d'accord avec la loi morale. Si la science, dans son acception la plus générale, n'est que la connaissance des rapports qui existent entre Dieu et l'homme, entre l'homme et l'univers, entre l'univers et Dieu, qui est-ce qui ne comprend pas que le problème du monde reste insoluble, tant que le *sujet* de la connaissance reste inconnu ?

La philosophie n'eût-elle d'autre objet que de nous fournir les moyens d'éviter l'erreur, ne fût-elle qu'une méthode propre à nous guider dans la recherche du vrai, elle serait encore la plus importante et la plus utile de toutes les sciences. Car, si la faiblesse de l'homme a sa source dans la faillibilité de sa raison, n'est-il pas évident que régler sa raison et l'empêcher de s'égarer, c'est augmenter sa puissance, puisque c'est l'empêcher d'agir au hasard et de consumer ses forces dans des efforts sans but. Par la logique, le problème d'Archimède se trouve résolu : δος μοι που στω ; Donnez-moi un point d'appui, disait-il, et je soulèverai le monde. La logique est ce point d'appui sans lequel le levier de l'esprit humain, reposant sur le vide, n'aurait aucune action sur le monde des intelligences.

Enfin, si quelque chose importe à l'homme et surtout au chrétien, c'est d'enfermer ses croyances dans une forteresse inexpugnable, c'est de les mettre à l'abri de toutes les indécisions d'une raison faible, vacillante, incertaine, en les confiant à la garde d'une foi raisonnée, d'une logique inattaquable. Cela tient l'esprit tranquille, et prévient tous ces troubles intérieurs auxquels est en proie l'homme qui flotte toujours entre l'erreur et la vérité. Celui qui a des principes sûrs marche tête levée, car il a conscience de la puissance de sa raison. Il brave le respect humain ; car celui qui est toujours prêt à expliquer et à justifier sa foi, n'a pas besoin de la dissimuler. Le doute ne saurait ébranler ses convictions ; car celui qui sait à quel titre il a droit de nier ou d'affirmer ne subit jamais l'influence des préjugés du jour, ni la tyrannie des idées à la mode, et est toujours en état de maintenir les droits de son intelligence. Ainsi l'avantage d'une bonne philosophie est de substituer des croyances fortes, invincibles, à ces croyances molles, indécises auxquelles s'arrêtent la plupart des hommes ; de nous préserver

de ces fluctuations d'idées, de ces revirements d'opinion, qui sont la marque de la faiblesse du caractère, et de la médiocrité de l'esprit, et qui conduisent tant d'hommes à abandonner plus tard les croyances de leur jeunesse, parce qu'elles étaient sans racines dans leur âme, parce qu'elles n'avaient point pour base ces motifs décisifs qui déterminent irrésistiblement l'adhésion de notre raison. Ils ont cru, mais d'une manière aveugle, à cause de leur indifférence pour la vérité ; et leur foi superficielle s'est évanouie au premier souffle de l'incrédulité et du sophisme.

PSYCHOLOGIE.

La Psychologie est l'étude de la pensée humaine considérée dans chaque individu ; en d'autres termes, c'est la science du *moi* ou de l'âme étudiée dans les *phénomènes* qui se passent en elle, dans les *lois* qui président à la production de ces phénomènes, dans les *capacités* et les *facultés* dont elle est douée, et enfin dans sa *nature*. De sorte qu'étudier la psychologie, c'est chercher à connaître les *états* et les *opérations* de l'esprit, les *pouvoirs* qu'il a d'*être* ou d'*agir* de telle ou telle manière, l'*ordre* suivant lequel ces *modes* ou *actes* se succèdent, et enfin ce qu'il est en lui-même comme *être* ou *substance*.

De là la division de la psychologie en quatre parties, dont la première donnera la description de tous les éléments de la pensée; dont la seconde fera connaître l'ordre de succession et de génération que ces phénomènes gardent entre eux, c'est à-dire les circonstances générales dans lesquelles ils se produisent; dont la troisième *induira* de ces mêmes phénomènes et de leurs lois ou conditions, les capacités et les facultés dont il font supposer que l'homme est doué; dont la quatrième enfin déterminera par voie de *déduction*, et en se fondant sur les principes précédemment établis, quelle doit être la nature du *sujet* auquel ces faits et ces propriétés se rattachent.

Mais quelle est la méthode qu'il convient d'appliquer aux études psychologiques?

De même que l'observation sensible nous donne la connaissance des phénomènes du monde physique, de même l'observation intérieure nous donnera celle des phénomènes de l'âme. La première partie de la psychologie reposera donc entière-

ment sur l'analyse et sur l'abstraction, conditions indispensables de toute bonne observation.

Le moi n'a pas seulement la faculté de percevoir ce qui a lieu au dehors, dans le monde sensible; il a encore celle de percevoir ce qui a lieu au-dedans de lui. Cette vue intérieure par laquelle l'âme prend directement connaissance des faits qui se passent en elle, conserve le nom de *sens intime* ou de *conscience* (suî conscientia) tant que l'âme ne fait pas effort pour acquérir la connaissance claire et distincte de ses *modes* ou de ses *actes*; elle reçoit le nom de *réflexion* quand l'âme, exerçant son activité, se replie sur elle-même, se concentre dans la contemplation intime de sa propre pensée, pour éclaircir par une observation attentive les notions obscures et confuses renfermées dans la perception de conscience.

Que l'âme ait la faculté de se voir et de se contempler ainsi, qu'elle soit douée d'un sens particulier qui la met en rapport avec elle-même, qu'il n'y ait aucun de ses *états*, aucune de ses *operations* dont elle n'ait conscience, qu'elle ne puisse penser, vouloir, sentir, désirer, sans savoir qu'elle pense, qu'elle veut, qu'elle sent, qu'elle désire, c'est un fait incontestable, mais dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'il existe. Nier la réalité de cette vue intérieure, parce qu'on ne peut la comprendre, ce serait porter le doute sur la réalité de nos perceptions externes, qui sont tout aussi inexplicables ; car il n'est pas plus certain que nous connaissons par elles le monde extérieur, qu'il ne l'est que le moi se connaît lui-même par la conscience.

Mais pourquoi commencer l'étude de la philosophie par la psychologie? Indépendamment de ce que nous avons dit à ce sujet, en donnant la division des parties du cours, l'ordre que nous suivons ici est encore justifié par les considérations suivantes.

S'il est vrai que la foi en notre propre existence ou en notre *moi*, résiste invinciblement à tous les efforts de la raison humaine pour ébranler cette croyance, et si le *sujet* de la connaissance survit toujours, même dans la pensée du sceptique, à tous les doutes qui peuvent s'élever sur les *objets* de la connaissance, ne semble-t-il pas rationnel de le prendre pour

point de départ, et de commencer par lui nos recherches philosophiques ?

C'est du *moi* que part en effet toute investigation scientifique, et c'est au *moi* que toute science vient aboutir. L'esprit de l'homme est donc sous ce rapport comme le centre d'un monde immense, dont la circonférence embrasse à la fois le fini et l'infini, comme le point sur lequel viennent converger et se réfléchir de toutes parts les rayons qui éclairent les diverses réalités du monde visible et invisible; et puisque c'est en lui et pour lui que doit se déchirer le voile qui couvre les mystères de la nature, que doit se résoudre le problème primitif qui est le but de toute science, que doit se décider la grande question de savoir s'il y a d'autres réalités que le moi, si l'homme est capable de connaître avec certitude, et quelles sont les choses qu'il lui est donné de connaître ainsi, nous devons incontestablement le choisir, non pas selon l'ordre hiérarchique des êtres, mais du moins selon l'ordre logique, comme étant le premier objet à étudier et à connaître. La connaissance n'ayant pour nous d'existence que par notre pensée, il y a nécessité absolue de porter d'abord notre attention sur le *moi*, comme *sujet*, et sur la *pensée* comme *instrument* de la connaissance.

PREMIÈRE PARTIE.

ANALYSE DE LA PENSÉE.

Division des faits psychologiques ou phénomènes de conscience.

Sous le nom de *pensée*, nous entendons l'ensemble des *modes* et des *actes* de l'esprit. Ainsi définie, la pensée se présente à nous sous la forme d'une synthèse qu'il est nécessaire de décomposer, pour en reconnaître les éléments.

L'observation interne appliquée à l'étude de la pensée doit donc procéder par voie d'analyse ; car ce n'est que par des actes successifs d'attention portés sur les faits intérieurs que l'esprit peut les démêler, les distinguer et s'en rendre compte.

Or, la première chose que constate l'observation interne, c'est que les éléments de la pensée ne sont pas tous identiques, c'est qu'ils diffèrent entre eux par certains caractères qui les font aisément reconnaître.

Parmi ces phénomènes, il en est que le *moi* subit sans le concours de sa volonté, et pour lesquels il est doué d'une simple *capacité* ou *réceptivité*. Il en est d'autres, au contraire, qu'il se sent la puissance de produire par son énergie propre, et dans lesquels il a conscience de son activité. Nous comprendrons les premiers sous le nom de *modes*, *modifications*, *états*, *manières d'être*, qui seront pour nous synonymes. Les autres seront désignés sous le nom d'*actes* ou d'*opérations*. De là deux espèces de faits spirituels bien distincts, les uns que nous nommerons *faits passifs*, parce que leur cause efficiente est hors de l'esprit, les autres qui ont leur principe de causation dans l'esprit lui-même, et que nous nommerons pour cette raison *faits actifs*.

Mais les faits dans lesquels le *moi* est dans un état de *passivité* sont eux-mêmes de deux sortes. Les uns le mettent en rapport soit avec le monde visible, soit avec le monde invisible, par l'*action* qu'ils exercent sur lui ; ce sont tous les phénomènes qui se rattachent à la *sensibilité*, tels que le *plaisirs*, les *peines*, les *sentiments* et les *désirs* de toute espèce. Les autres le mettent en rapport avec ces deux mondes et avec lui-même par la *connaissance* qu'il en reçoit ; ce sont les diverses perceptions qui se rattachent à l'*intelligence*, et toutes les *notions*, tous les *jugements* qu'elles renferment.

Il y a également une division à établir parmi les faits dans lesquels le *moi* est *actif* ; car pour peu que le moi s'observe, il reconnaît qu'il peut exercer son activité de deux manières : l'une, par l'*attention*, c'est-à-dire par l'effort qu'il fait pour réagir sur ses perceptions ; l'autre, par la *volonté*, c'est-à-dire par l'effort qu'il fait pour réagir, soit sur le *monde sensible*,

soit sur ses propres *affections*. Dans les *actes* d'*attention*, l'esprit tend à convertir des notions obscures en idées claires et distinctes, et à compléter ainsi sa *connaissance*. Sans l'*attention*, la simple *réceptivité intellectuelle* serait incapable de nous donner la science. Dans les *actes de volition*, il tend à déterminer, soit des mouvements dans les organes corporels, soit des changements dans les corps extérieurs, soit des modifications dans ses sentiments et dans ses désirs qui soient en rapport avec ses besoins, ses intérêts ou ses devoirs; sans la *volonté*, l'âme aspirerait à l'*action*, sans pouvoir jamais la réaliser; en un mot, ce qu'est l'*attention* à l'*intelligence*, la *volonté* l'est aux *désirs*, aux *penchants*, aux *inclinations*. Ajoutons que les faits *actifs* étant seuls *propres* et *personnels* à l'esprit, puisque lui seul les *opère* et en est le *principe* et la *cause* réelle, c'est par l'*attention* et la *volition* seules que l'homme a conscience du *moi* ou de la personnalité.

TITRE PREMIER.

ANALYSE DE LA SENSIBILITÉ.

Division des faits intérieurs qui s'y rattachent.

La *sensibilité*, avons-nous dit, est l'ensemble des modifications que le *moi* éprouve, lorsqu'il subit l'action du monde visible ou invisible, non par la *connaissance* qu'il en reçoit, mais par les sensations agréables ou désagréables, les jouissances ou les souffrances, les émotions de plaisir ou de peine, de tristesse ou de joie, les aversions ou les désirs, les affections sympathiques ou antipathiques que cette action détermine en lui. Autre chose en effet est *connaître*, *juger*, *croire*, se *souvenir*, autre chose est *sentir*, *jouir*, *souffrir*, *désirer*; et l'observation de conscience distingue ces deux espèces de faits avec autant de netteté que le langage, qui est aussi une psychologie. Or, les sensations et les sentiments de toutes sortes,

les désirs et les affections de toutes sortes, les peines et les plaisirs de toutes sortes, tels sont les faits intérieurs que nous comprendrons sous le nom commun de *sensibilité*.

Division de la sensibilité.

Mais les faits qui se rattachent à la sensibilité n'ont pas tous la même origine et le même caractère. L'observation analytique reconnaît entre eux des différences dont il faut tenir compte. Les uns sont déterminés en nous par l'action des objets matériels sur nos organes des sens, les autres par l'action directe des objets immatériels sur l'esprit. De là une première division de la sensibilité en sensibilité *physique* et sensibilité *morale*.

PREMIÈRE SECTION.

DE LA SENSIBILITÉ PHYSIQUE.

La sensibilité physique comprend toutes les sensations, soit agréables, soit désagréables que nous fait éprouver l'action des corps étrangers, tous les plaisirs ou toutes les douleurs que nous localisons dans l'un de nos organes, tous les appétits ou désirs sensuels, soit attractifs, soit répulsifs, par lesquels l'âme est affectée à leur occasion. Mais les sensations se manifestant dans le *moi* de diverses manières, et à la suite de certains faits qui ne se présentent pas tous et toujours avec les mêmes caractères, il est nécessaire de donner une description exacte de ces faits, avant de décrire les divers phénomènes de la sensibilité physique.

CHAPITRE Ier.

DE L'IMPRESSION.

L'*impression* en général peut être définie : Un mouvement de contractilité et d'érection vitale, déterminé par la présence et l'action d'un corps étranger. Lorsqu'un objet matériel est en rapport avec une partie quelconque de la surface de notre propre corps, il y occasionne certaines modifications auxquelles on a donné le nom d'*impressions*, et qui varient suivant

la nature de l'organe affecté. Ce mot, qui ne convient à la rigueur qu'aux modifications résultant immédiatement du contact, a été cependant appliqué par analogie à toutes celles qui résultent médiatement de l'action des objets extérieurs sur les organes de la vue, de l'ouïe, et de l'odorat, quoique ces organes ne soient pas réellement *pressés* par l'objet.

Ces impressions reçues soit médiatement, soit immédiatement, ont d'ailleurs trois degrés.

Au premier degré, elles n'ont lieu que dans une partie quelconque de la surface interne ou externe de nos organes. Nous nous conformerons au langage de quelques métaphysiciens, en leur donnant le nom d'impressions premières, organiques ou superficielles.

Au deuxième degré, elles se communiquent aux nerfs et reçoivent alors le nom d'impressions moyennes ou nerveuses.

Au troisième degré enfin, elles se propagent jusqu'au cerveau, et on les appelle pour cette raison impressions profondes ou cérébrales.

Quand une *impression* quelconque a atteint ce troisième degré, elle détermine invariablement dans l'âme une *sensation*, et là seulement commence à se manifester la *sensibilité ;* car l'impression est un fait purement physique, un simple mouvement ou déplacement de parties matérielles. Toute *sensation* a donc pour cause occasionnelle une impression cérébrale, de même que toute impression organique a pour cause occasionnelle l'action ou la présence d'un corps étranger. Or, cette action s'exerçant avec plus ou moins de force, plus ou moins de faiblesse, il est évident que du degré d'intensité de l'impression, doit dépendre le plus ou moins de vivacité de la sensation. Ajoutons encore que suivant que la série d'impressions qui précède toute sensation commence dans une partie quelconque de la surface interne ou externe du corps, la sensation est dite elle-même interne ou externe.

ARTICLE Ier. — *Impressions dont la série commence dans une partie quelconque de la surface externe du corps.*

Pour faire bien comprendre la nature et le caractère des im-

pressions dont il s'agit ici, il est nécessaire d'entrer dans quelques détails physiologiques, et de décrire au moins sommairement les principales circonstances dans lesquelles elles se produisent. (*Physiologie de Richerand et Bérard*, *de Broussais, Physique de Biot*, etc.)

Il conviendrait même, avant de faire connaître par quels organes l'homme soutient avec toute la nature les relations nécessaires à son existence, et de rendre compte du mécanisme de l'action des objets extérieurs sur ces mêmes organes, d'étudier les corps qui produisent l'impression. Mais nous ne pouvons donner ici que de simples indications, que le professeur sera libre d'étendre et de développer à son gré, selon le besoin de l'enseignement.

§ Ier. — *Organe du toucher.*

L'organe du toucher est la peau, qui enveloppe toutes les parties du corps, et le met par tous les points de sa surface en rapport avec les objets extérieurs. On distingue dans la peau trois parties principales, savoir : le *cuir* ou *derme*, l'*épiderme*, et le *réseau muqueux* de Malpighi :

1° Le *cuir* ou *derme* est une membrane dense très-élastique, dans l'épaisseur de laquelle se distribuent beaucoup de vaisseaux de toute espèce, et à laquelle vient se terminer une si grande quantité de nerfs, que les anciens n'hésitaient pas à regarder la peau comme de nature purement nerveuse. Cette membrane est formée par la juxta-position plus intime des lames du tissu cellulaire qui recouvre toutes les régions du corps. A mesure qu'il s'approche de la surface, ces lames se resserrent, s'appliquent plus immédiatement les unes sur les les autres, et ne sont plus écartées par la graisse.

La couche cellulo-graisseuse étendue sous la peau donne à celle-ci sa blancheur, sa tension, son poli, sa souplesse, favorise son application aux objets tangibles, et rend ainsi le toucher plus délicat. Une peau trop dure ou ridée eût mal embrassé les corps très-petits, et se fût difficilement accommodée aux plus petites inégalités de ceux dont le volume est peu considérable. Aussi la pulpe des doigts, sorte de coussinet

graisseux, qui les rend très-propres à s'appliquer aux corps les mieux polis, et à nous en faire reconnaître les aspérités les plus légères, est-elle de toutes les parties du corps, celle où le tact est le plus exquis.

A la surface de la peau s'élèvent une multitude de petites papilles diversement figurées dans les différentes parties du corps. Ces éminences ne sont autre chose que les extrémités pulpeuses des nerfs qui s'y terminent ; autour d'elles se développent des réseaux vasculaires d'une admirable ténuité. Plus marquées aux doigts que partout ailleurs, les papilles de la peau se gonflent quand on les irrite, soulèvent en quelque sorte l'épiderme, et cette espèce d'érection est très-utile quand nous voulons toucher un corps avec soin.

2° Entre l'épiderme et la surface nerveuse de la peau est un enduit muqueux, incolore chez les Européens, noirci par la lumière chez les peuples des climats méridionaux, destiné à entretenir les papilles dans cet état de mollesse et d'humectation qui favorise les phénomènes du tact. C'est dans cette couche, connue sous le nom de *réseau muqueux de Malpighi*, que paraît résider le principe qui donne à la peau des différents peuples des couleurs si diverses. Indépendamment de cette couche mince et albumineuse, les capillaires sanguins et lymphatiques qui entourent les papilles nerveuses, forment, en communiquant ensemble, un réseau à mailles très-fines adhérant à l'épiderme, par une multitude de petits filaments vasculaires qui s'engagent dans l'épaisseur de cette dernière enveloppe, et s'y terminent en pores exhalants et absorbants, suivant qu'ils appartiennent au système artériel, ou bien au système des vaisseaux lymphatiques. C'est dans cet assemblage de vaisseaux capillaires, entrelacés au-dessous de l'épiderme, que paraissent s'accomplir les phénomènes de la plupart des inflammations cutanées et des maladies éruptives.

3° L'épiderme, membrane mince, transparente, placée aux dernières limites de l'économie vivante, et en quelque sorte inorganique, a pour usage de recouvrir les papilles nerveuses, dans lesquelles réside essentiellement la faculté tactile; de modérer l'impression trop vive que produirait un contact immédiat, d'empêcher que l'air ne dessèche la peau et n'émousse

la propriété dont elle jouit de recevoir et de transmettre l'impression, et sert ainsi de barrière à l'introduction trop facile des substances hétérogènes, en même temps qu'il affaiblit l'action trop vive des choses extérieures sur nos organes. On sait combien, après que l'épiderme a été détaché, le moindre contact est pénible.

D'après cette description, empruntée aux hommes de la science, il est facile de se rendre compte du mécanisme de l'*impression* tactile, qui ne fait que traverser l'épiderme, pour atteindre aussitôt les pulpes nerveuses du tissu cutané, et se propager jusqu'au cerveau par le moyen des nerfs spinaux, qui en sont comme les conducteurs, du moins pour le plus grand nombre des parties du corps.

Les physiologistes démontrent la relation qui s'établit entre les diverses parties de la surface externe du corps et le centre cérébral, par une foule de faits et d'expériences que nous ne pouvons relater ici, mais qui ne peuvent être l'objet d'aucun doute.

2. *Organe de la vue.*

L'œil vu à nu et hors de son orbite a une forme à peu près sphérique. Deux membranes, l'une opaque et fortement consistante, appelée *sclérotique*, l'autre transparente, appelée pour cette raison *cornée transparente*, toutes deux formées par le prolongement de la *dure-mère*, l'enveloppe la plus extérieure du cerveau, contiennent les différentes parties du globe oculaire. La *cornée transparente*, située à la partie antérieure de l'œil, plus saillante que la membrane qui est enfoncée dans l'orbite, ce qui la rend plus propre à recevoir les rayons qui viennent de côté, est enchâssée dans la *sclérotique* ou *cornée opaque*, à peu près comme un verre de montre dans son couvercle.

Une autre membrane, *la choroïde*, formée par le prolongement de la seconde tunique du cerveau, qu'on appelle la *pie-mère*, s'applique immédiatement sur la *sclérotique*, dans l'intérieur de l'œil. Elle est remplie de vaisseaux et de filets nerveux, et imprégnée d'un enduit noirâtre dont nous ferons connaître la destination.

La *choroïde*, au lieu de s'appliquer intérieurement à la *cornée transparente*, se détache de la *sclérotique* à l'endroit où celle-ci s'unit à la *cornée transparente*, pour former en avant de cette dernière la membrane coloriée connue sous le nom d'*iris*. L'iris, percé dans son milieu d'une ouverture ronde appelée *pupille*, se compose de fibres circulaires et de fibres rayonnées qui servent à rétrécir ou à dilater l'ouverture de la *pupille*, pour admettre plus ou moins de rayons lumineux. La couleur des yeux est produite par les rayons qui, ne passant point par la *pupille*, sont réfléchis par l'*iris*.

L'iris sépare presque verticalement l'espace compris entre la *cornée transparente* et le fond de l'œil. Derrière sa partie postérieure se trouve le *cristallin*, corps transparent, solide surtout vers son centre, de forme lenticulaire, et plus convexe vers le fond de l'œil que par-devant, qui est comme chatonné dans la couronne ciliaire. Le *cristallin* est séparé de l'*iris* par l'*humeur aqueuse*, fluide albumineux, transparent et libre, qui remplit toute la cavité comprise entre la *cornée transparente* et le *cristallin*. Cet espace d'ailleurs se divise en *antérieur*, plus grand, limité par la *cornée* en avant et par l'*iris* en arrière ; et en *postérieur*, plus petit, séparant le *cristallin* de l'*iris* ; c'est ce qu'on nomme les *chambres* de l'œil.

Derrière le cristallin jusqu'au fond de l'œil se trouve l'*humeur vitrée*, qui remplit les trois quarts postérieurs de la profondeur de l'œil, et qui est renfermée dans les cellules d'une membrane extrêmement fine, appelée *hyaloïde*. Cette humeur, qui a la consistance et la transparence d'une gelée blanche et limpide, embrasse de tous côtés le cristallin, et forme les deux tiers environ d'une sphère dont on aurait détaché le segment antérieur. Elle diffère de l'*humeur aqueuse*, en ce que celle-ci n'est pas contenue dans un tissu lamineux, comme le *cristallin* et l'*humeur vitrée* ; aussi se régénère-t-elle, lorsqu'elle s'est écoulée par l'ouverture accidentelle de la cornée, tandis que le *cristallin* et l'*humeur vitrée*, qui ne peuvent sortir qu'avec les tissus qui les secrètent, ne sauraient être reproduits. L'*humeur vitrée* s'applique immédiatement sur la *rétine*, qui est l'épanouissement de la substance médullaire du *nerf optique*, pour l'entrée duquel la sclérotique se trouve perforée au fond de la

cavité orbitaire. La *retine*, membrane blanche et très-mince, s'étend sur la *choroïde*, dont l'enduit noirâtre fait à son égard la fonction de la feuille d'étain derrière le miroir. Les deux nerfs optiques sortent de la base du cerveau, devant le *pont de varolle*, et s'entrecroisent en se rendant à chaque orbite.

Action de la lumière sur l'œil, et marche du rayon lumineux à travers cet organe

La lumière est généralement regardée par les physiciens comme un fluide que son extrême subtilité rend impalpable, et dont la vitesse est telle qu'elle peut parcourir en sept ou huit minutes les 33 millions de lieues qui nous séparent du soleil. La lumière se nomme *directe*, lorsqu'elle vient du corps lumineux à l'œil, sans rencontrer aucun obstacle ; *réfléchie*, lorsqu'elle est renvoyée à cet organe par un corps opaque ; *réfractée*, quand sa direction a été changée, en traversant des milieux transparents d'une densité inégale.

Soit donc un seul rayon de lumière parti d'un point quelconque d'un objet réfléchi dans les parties qui viennent d'être décrites. Ce rayon forme un cône dont le sommet correspond au point de ce corps que l'on regarde, et dont la base s'applique à la partie antérieure de la cornée. En traversant la cornée, il éprouve une première réfraction proportionnée à la convexité de cette membrane, et à sa densité bien plus grande que celle de l'atmosphère, et se rapproche de la perpendiculaire à son point d'immersion, ce qui brise sa direction. De là il passe dans l'humeur aqueuse, moins dense que la cornée, et par conséquent moins réfringente, et alors il s'éloigne de la perpendiculaire, mais d'une faible quantité. Après avoir traversé le trou de la pupille, ainsi que l'humeur aqueuse de la chambre postérieure, il arrive à la surface du cristallin, qui le réfracte puissamment en raison de sa forme lenticulaire, et de sa densité, toujours plus grande à mesure qu'il avance vers la partie centrale. Rapprochés de la perpendiculaire par ce corps, les côtés du cône en sortent en convergeant tous les uns vers les autres, et pénètrent ainsi dans l'humeur vitrée, qui, moins dense et terminée par une surface concave du côté

du cristallin, rend la convergence plus rapide encore. Ils se propagent jusqu'à la rétine, où, rassemblés en un faisceau unique, ils frappent un seul point de cette membrane, et y déposent un point lumineux correspondant au point de l'objet éclairé dont ils sont partis. Or, tous les points de la surface de l'objet envoyant à la rétine, par un rayonnement semblable, leur représentant sur un point de ce miroir, il s'y forme une image de l'objet, et cet objet s'y peint dans une situation renversée, à cause de l'entrecroisement des pyramides lumineuses à travers le globe de l'œil.

Chaque rayon lumineux réfracté par les parties transparentes de l'organe visuel, figure donc dans l'intérieur de l'œil un cône dont la base correspond à la cornée et s'appuie sur celle de la pyramide lumineuse extérieure, tandis que son sommet se trouve sur un point quelconque de la rétine.

Mais il faut remarquer que la cornée, l'humeur aqueuse, l'iris, le cristallin, l'humeur vitrée, ne sont que les conducteurs de l'action de la lumière, comme l'épiderme est celui de l'action des corps solides sur le derme. L'impression qui a lieu dans ces parties ne diffère pas de celle qui a lieu dans les corps inanimés. L'érection vitale proprement dite ne commence que lorsque le rayon lumineux frappe la rétine. Lorsque celle-ci est fortement affectée par l'éclat d'une vive lumière, la pupille se rétrécit pour ne laisser passer qu'un petit nombre de rayons. Elle se dilate au contraire, lorsque nous sommes dans l'obscurité, afin d'en admettre assez pour qu'ils produisent sur la rétine une impression suffisante. Mais comment se fait-il qu'avec deux organes, dont chacun reçoit une impression, et réfléchit une image de l'objet, nous n'avons cependant qu'une perception unique? Nous sommes forcés d'avouer notre ignorance à cet égard. Quoi qu'il en soit, les deux impressions, pour être en harmonie et se confondre, exigent la direction des axes optiques sur les mêmes objets; et pour peu que cette direction soit dérangée, nous voyons réellement double : c'est ce qui arrive dans le *strabisme*.

Il y a certaines conditions indispensables pour que l'image se forme nette et distincte sur la rétine.

Si l'objet est trop rapproché, les rayons lumineux qui par-

tent des points extrêmes de la surface, étant très-divergents, n'entrent pas par l'ouverture de la pupille, et l'image est confuse. De même, si les yeux jouissent d'une force de réfraction trop énergique, soit par la trop grande convexité de la cornée et du cristallin, la densité trop considérable des humeurs ou la profondeur excessive de l'œil, les rayons trop tôt rapprochés de la perpendiculaire, se réunissent en avant de la rétine, s'entrecroisent, divergent de nouveau, tombent épars sur cette membrane, et ne produisent qu'une perception confuse. C'est le cas de la *myopie*, vice auquel on remédie en plaçant devant l'œil un verre légèrement concave qui corrige l'excès de réfringence, et pousse les rayons jusqu'à la rétine.

Si l'objet est trop éloigné, les rayons du cône deviennent presque parallèles, et alors étant très-faiblement réfractés, ils vont converger au-delà de la rétine. De même, si la cornée est trop aplatie, le cristallin peu convexe, ou situé trop profondément, ou si les humeurs sont trop peu abondantes, les rayons ne sont pas encore rassemblés lorsqu'ils tombent sur la rétine; de sorte que les malades ne voient bien que les objets éloignés, parce que les rayons qui en viennent, peu divergents, n'ont pas besoin d'être beaucoup réfractés. C'est le cas de *presbytie*, infirmité commune chez les vieillards, et à laquelle on remédie par un verre légèrement convexe, placé devant l'œil, pour augmenter la réfraction des rayons lumineux, et les faire converger exactement sur un point de la rétine.

Enfin, il est surtout nécessaire que les membranes et les humeurs que les rayons lumineux doivent traverser jouissent d'une transparence parfaite. Ainsi les *taies* de la cornée, l'*occlusion* de la pupille, la *cataracte*, affection qui consiste dans l'opacité du cristallin ou de sa capsule, le *glaucôme*, ou le défaut de transparence du corps vitré, affaiblissent ou même abolissent complètement la faculté visuelle, en empêchant les rayons d'arriver jusqu'à la rétine.

§ III. *Organe de l'ouïe.*

Cet organe se compose de trois parties distinctes, savoir, l'oreille externe ou conduit auditif, l'oreille moyenne, appelée aussi caisse du tympan, et l'oreille interne.

1° L'*oreille externe* s'ouvre à l'extérieur, sur les parois latérales de la tête, par une vaste extension cartilagino-membraneuse appelée le *pavillon de l'oreille*. A mesure que l'enveloppe qui le recouvre s'enfonce dans le conduit auditif externe, elle s'amincit de plus en plus, et finit par revêtir à peu près les caractères des membranes muqueuses.

2° La cavité de l'*oreille moyenne*, dite aussi la *caisse du tympan*, est creusée dans l'épaisseur de l'os des tempes ; elle contient de l'air, qui lui parvient par un canal situé à son côté interne, canal qui communique dans l'arrière-bouche, et auquel on a donné le nom de *trompe*, en raison de l'ouverture évasée par laquelle il se termine. A son côté opposé, la cavité osseuse du tympan présente une ouverture qui communique avec le conduit auditif externe, et qui, dans l'état de vie, est bouchée par une membrane élastique, appelée *membrane du tympan*. Une troisième ouverture, qui correspond à l'oreille interne, est également fermée par une membrane fibreuse et élastique, qui n'a point reçu de nom particulier. Enfin, une quatrième ouverture, pratiquée à la partie postérieure et inférieure, correspond à des cellules creusées dans la portion mastoïdienne du temporal : celle-ci n'est point bouchée ; mais les cellules qui lui correspondent n'ont aucune communication avec l'extérieur ; de sorte que la caisse du tympan n'est ouverte à l'air ambiant que par le conduit qui se termine dans l'arrière-bouche, ou *trompe d'Eustache*.

On remarque dans cette caisse les osselets de l'ouïe, qui sont au nombre de quatre, et qui sont désignés par les noms d'*étrier*, de *marteau*, d'*enclume* et de *lenticulaire ;* ils forment une espèce de chaîne, qui fait communiquer la membrane du tympan avec celle de la *fenêtre ovale*, qui donne dans l'*oreille interne*. L'*étrier* est appliqué sur la première, l'*enclume* sur la seconde ; le *marteau* et l'*os lenticulaire* sont intermédiaires. Des muscles sont fixés d'une part à ces osselets, et, de l'autre, en différents points, à l'os temporal. Le tout est recouvert par une membrane, qui est la continuation de l'arrière-bouche, et que par cette raison l'on a rangé dans la classe des muqueuses.

3° L'oreille interne, creusée dans la partie du temporal qui

porte le nom de *rocher*, parce qu'il est le plus dur de tous les os, est formée de plusieurs cavités qui communiquent entre elles, et qui sont connues en anatomie sous le nom de *limaçon*, de *canaux demi-circulaires*, dont le *vestibule* est le point de réunion. Une membrane fibreuse éminemment élastique ferme ce *vestibule* du côté qui correspond à la cavité de l'oreille moyenne, et empêche les corps étrangers, de quelque nature qu'ils puissent être, de pénétrer jusqu'à la matière nerveuse acoustique. Et c'est ici qu'il faut admirer les précautions que l'auteur de la nature a prises pour la préserver de l'atteinte des causes extérieures. Nous avons vu avec quel soin le nerf optique avait été soustrait à toute autre influence excitante que celle des rayons lumineux : Toutefois ces rayons parviennent jusqu'à lui. Il n'en est pas ainsi pour l'organe de l'ouïe : l'air, son stimulant propre, ne parvient pas jusqu'à la portion molle du nerf acoustique. Cette expansion, beaucoup plus délicate que la rétine, et ressemblant exactement à la pulpe cérébrale, ne reçoit qu'un ébranlement qui lui est communiqué, non pas par l'air lui-même, mais par des tissus qui la défendent de tout accès immédiat. Elle baigne dans un fluide gélatineux, et la membrane qui la sépare des os, et qui sécrète cette humeur, loin d'avoir la consistance du tissu aréolaire qui fournit et contient les humeurs de l'œil, est si ténue que les anatomistes ne sont point parvenus à la disséquer. Il en est ainsi des vaisseaux sanguins de cette expansion nerveuse ; de sorte qu'il est impossible d'y apercevoir autre chose qu'une matière nerveuse à l'état demi-fluide.

On voit, par ce qui vient d'être exposé, que la trompe d'Eustache et le conduit auditif externe sont faits sur le même modèle, puisqu'ils consistent l'un et l'autre dans des canaux dont la petite extrémité correspond à la caisse, et la grosse, qui s'ouvre à l'extérieur, est terminée par des ouvertures évasées. Ils diffèrent cependant en ce que la cavité de la trompe d'Eustache pénètre librement jusque dans l'oreille moyenne, tandis que la communication du conduit auditif est interceptée par la membrane du tympan. Toutefois, cette disposition n'est pas une condition essentielle pour l'exercice du sens ; car bien souvent la trompe d'Eustache est oblitérée ; et si l'audition est abolie

par cette seule cause, on peut quelquefois la rétablir en procurant l'accès de l'air dans la caisse par la perforation de la membrane du tympan. Ces deux conduits ont donc des fonctions analogues et peuvent se suppléer jusqu'à un certain point.

Il résulte encore de là que ce qui est essentiel pour l'audition, ce sont les cavités réunies que l'on désigne par le mot de *labyrinthe*, puisque c'est en ce lieu que réside l'expansion du nerf auditif.

Action de l'air sur l'appareil auditif, et mécanisme de l'audition.

Le son n'est pas comme la lumière un corps existant par lui-même. On donne ce nom à ce qui détermine la sensation que nous éprouvons, lorsque les vibrations d'un corps sonore frappent nos oreilles. Tous les corps peuvent le produire, pourvu que leurs molécules soient susceptibles d'un certain degré de réaction et de résistance. Lorsqu'un corps sonore est frappé, ses molécules intégrantes éprouvent un ébranlement subit, se déplacent et se livrent à des oscillations plus ou moins rapides ; ce frémissement intérieur se fait ressentir aux corps placés à sa surface. Si l'on place la main sur une cloche ébranlée par le choc de son battant, on éprouve un trémoussement plus ou moins marqué. L'air qui enveloppe le corps sonore reçoit et transmet ses vibrations avec d'autant plus d'avantage qu'il jouit de plus d'élasticité.

Les rayons sonores ne sont autre chose que des séries de molécules aériennes, le long desquelles la vibration se transmet depuis le corps sonore jusqu'à l'oreille qui est frappée par le bruit résultant de sa percussion. Ces molécules participent aux vibrations qui leur sont communiquées ; elles changent de place et de figure, d'autant plus qu'elles sont plus voisines du corps frappé, d'autant moins qu'elles en sont plus éloignées : car le son s'affaiblit, à mesure que les distances augmentent.

L'air, dont les molécules sont agitées par les vibrations d'un corps sonore, est recueilli par le pavillon de l'oreille, et réfléchi dans le conduit auditif ; la membrane du tympan en est heur-

tée ; l'ébranlement qu'elle éprouve en détermine un autre dans l'air qui remplit la caisse, et provoque la contraction des muscles des osselets qui sont fixés d'une part sur la membrane du tympan, et de l'autre sur celle de la fenêtre ovale. La secousse qu'éprouve cette dernière retentit dans le vestibule, et de là dans toute l'étendue du labyrinthe. Enfin le nerf acoustique, qui partage cet ébranlement, le communique au centre cérébral, et c'est à la suite de cet ébranlement du cerveau que se manifeste dans l'âme la sensation du son.

Un bruit trop considérable, en irritant vivement l'appareil auditif peut y développer des phlegmasies et des hémorrhagies, ou bien il occasionne, sans l'intermédiaire de ces affections, une désorganisation dans la pulpe du nerf acoustique, d'où résulte une paralysie qui produit la surdité.

§ IV. — *Organe de l'odorat.*

Cet organe est placé dans une portion de la membrane muqueuse supérieure qui se développe dans les fosses nasales et dans les sinus maxillaires et frontaux. Cette membrane repose dans toute son étendue sur des tissus osseux ; elle abonde en vaisseaux sanguins, en substance nerveuse et en follicules muqueux. Un nerf considérable vient s'y plonger en traversant l'os ethmoïde par un grand nombre de filets blancs et pulpeux, après avoir parcouru un court trajet dans l'intérieur du crâne au-dessous des hémisphères frontaux. Il la met en correspondance avec le centre cérébral.

Le nez sert de protecteur à l'appareil olfactif, et modifie par les muscles dont il est pourvu la colonne d'air destinée à produire l'impression.

La nature a multiplié les surfaces destinées à recevoir l'action des corps odorants, en plaçant dans l'intérieur de la face de petits os roulés en spirale, que l'on appelle *cornets*. Il en est d'autres, creusés de cavités anfractueuses, qui concourent au même but, tels que les maxillaires supérieurs et le frontal ; un autre enfin, qui est l'ethmoïde, est sillonné de plusieurs enfoncements, et forme le sommet de la voûte olfactive. Plus cet os, et surtout les cornets qui sont situés au-dessous, ont

d'étendue, plus le sens a de finesse. Comme les cavités olfactives ne se développent que par le progrès de l'âge, les enfants ont l'odorat beaucoup moins actif que les adultes.

Mécanisme de l'odorat.

L'odorat nous met en rapport avec tous les corps placés à une certaine distance du nôtre, pourvu qu'ils soient de nature à laisser échapper des molécules que l'on appelle odorantes. L'air se charge de ces molécules, et, lorsqu'il est attiré vers nos poumons par le mouvement de l'inspiration, il les dépose, en passant par les fosses nasales, sur la membrane où se déploie l'organe de l'odorat.

Pour que l'odoration ait lieu, il est nécessaire que la membrane des fosses nasales soit humectée de mucus ; mais il ne faut pas que ce liquide y soit en trop grande quantité : quand les narines sont desséchées ou remplies de mucosités, la sensation est presque nulle. Il paraît donc que les corpuscules odorants se mêlent au mucus, et sont par cette humeur appliqués à la surface de la membrane où se fait l'impression. Cette opération n'est pas, à beaucoup près, aussi prompte que celle qui nous procure les sensations et les perceptions de la vue et de l'ouïe : il faut toujours un certain temps pour qu'elle ait lieu ; et même, pour se la procurer, on est souvent obligé de faire osciller l'air à plusieurs reprises dans les fosses nasales, en exécutant de petits mouvements successifs d'inspiration et d'expiration ; quelquefois aussi l'odoration ne se manifeste que plusieurs secondes après que l'air, chargé de molécules, a traversé les fosses nasales, ce qui dépend toujours de la même cause.

L'irritation exercée sur l'appareil olfactif peut être élevée au point d'y développer l'inflammation. Son premier effet est de rubéfier la membrane et d'y exciter la séérétion muqueuse ; ensuite par sa prolongation elle y produit un état de sécheresse et de chaleur qui peut dégénérer en phlegmasie. Cet organe, à force d'être excité, finit aussi bien souvent par perdre sa délicatesse et sa contractilité, comme on l'observe chez ceux qui font usage du tabac. Ils deviennent in-

sensibles aux odeurs moins fortes que celle de la substance à laquelle ils sont habitués. Lorsque l'on s'est exercé pendant quelques heures à flairer des substances aromatiques, ainsi qu'il arrive parfois aux personnes qui étudient la botanique, l'odorat s'émousse et ne reprend sa finesse ordinaire que par le repos.

§ V. — *Organe du goût.*

La saveur des corps paraît tenir à leur composition intime, à leur nature particulière plutôt qu'à la forme de leurs molécules. Une condition importante pour qu'un corps affecte l'organe du goût, et y produise l'espèce d'impression qui détermine dans l'âme la sensation de saveur, c'est qu'il soit soluble à la température ordinaire de la salive. Cependant tout corps insoluble n'est pas insipide, puisque certaines substances très-sapides sont insolubles. S'il y a défaut absolu de salive, et que le corps que l'on mâche soit parfaitement privé d'humidité, il n'affectera la langue desséchée que par ses propriétés tactiles et point du tout par ses qualités gustatives. Les corps les plus savoureux sont ceux qui se prêtent le plus aisément aux diverses combinaisons et décompositions chimiques, tels que les sels acides, alcalins et autres. Lorsque dans les affections gastriques, la langue se couvre d'un limon muqueux ou blanchâtre, jaunâtre ou bilieux, nous n'avons qu'une fausse idée des saveurs : l'enduit plus ou moins épais empêche le contact immédiat des particules sapides ; lorsqu'elles agissent d'ailleurs sur les papilles nerveuses, l'impression qu'elles produisent est nécessairement modifiée par la présence et l'action des matières saburrales : c'est pourquoi tout aliment paraît amer, quand la disposition bilieuse existe, fade dans les maladies où l'élément muqueux prédomine.

Description de l'appareil gustatif ; action des corps sapides sur cet organe.

Aucun organe n'est plus voisin du toucher et ne lui ressemble davantage. La surface gustative ne diffère des tégu-

ments communs qu'en ce que le chorion, le corps muqueux et l'épiderme qui enveloppent le corps charnu de la langue, ont plus de mollesse, moins d'épaisseur, reçoivent une plus grande quantité de nerfs et de vaisseaux, sont habituellement mouillés par la salive, et par des mucosités que sécrètent des glandes muqueuses placées dans leur épaisseur. Ces cryptes muqueux et les nerfs qui se répandent dans l'enveloppe cutanée de la langue, soulèvent l'épiderme très-mince qui couvre sa surface supérieure, et forment un grand nombre de papilles distinguées en raison de leur forme, en *fongueuses*, en *coniques* et en *villeuses*. A l'exception de celles de la première espèce, ces petites éminences sont formées par les extrémités des nerfs qu'environne un lacis de vaisseaux sanguins : c'est à ces vaisseaux que les papilles doivent la propriété de se gonfler, de s'élever, de devenir plus saillantes, en entrant dans une sorte d'érection, quand nous mâchons des aliments de haut goût, ou que nous appétons vivement un mets savoureux. Les papilles fongueuses se trouvent placées à la partie la plus reculée de la face supérieure de la langue vers sa base.

La langue, quoique représentant un organe impair, est formée de parties exactement symétriques, et l'on y trouve de chaque côté quatre muscles, trois nerfs, une artère et une veine, et un paquet de vaisseaux lymphatiques parfaitement semblables. Toutes ces parties similaires forment par leur réunion un corps charnu d'une texture serrée, difficile à démêler, comparable à celle des ventricules du cœur, douée d'une grande mobilité qu'il tient des vaisseaux et des nerfs qui se distribuent dans son épaisseur. Si l'on compare leur nombre et leur grosseur au petit volume de l'organe, on verra que, si aucune partie du corps n'exécute des mouvements plus fréquents, plus étendus et plus variés, aucune ne reçoit plus de vaisseaux et plus de nerfs. Une ligne médiane marque les limites des deux moitiés de la langue, qui, anatomiquement et physiologiquement considérée, paraît formée de deux organes distincts et comme juxta-posés.

La face supérieure de la langue est le siége de l'impression sapide. On ne peut cependant nier que les lèvres, les gencives, la membrane qui couvre la voûte palatine, le voile du palais,

le pharinx, ne puissent être affectés par l'impression de quelques saveurs. Il suffit, pour démontrer que la langue n'est pas l'organe exclusif du goût, de rapporter les cas constatés par plusieurs médecins d'absence complète de cet organe, congéniale ou acquise, sans que la perception des saveurs ait été diminuée ou même affaiblie.

Rien n'est plus simple que l'application de l'excitant. La substance sapide, reçue par la langue, est promenée par elle dans les différents points de la cavité buccale. Il résulte de là que le sens du goût est presque entièrement sous l'empire de de la volonté. La mastication est un acte accessoire, et souvent nécessaire à la perfection de la sensation. Mais nulle partie ne concourt davantage à favoriser la gustation que la sécrétion des sucs salivaires et muqueux. La compression qu'exerce le bol alimentaire, au moment où il passe de la bouche dans le pharinx, sur la portion de la langue qui concourt à la formation de l'isthme du gosier, en exprime les mucosités, qui, lubréfiant le contour de l'ouverture, servent à faciliter sonpassage. Les follicules muqueux remplissent à cet égard le même usage que les glandes amygdales.

Des aliments âcres, ou des boissons trop irritantes, provoquent l'inflammation dans la cavité buccale, excite la sécrétion des organes salivaires, de manière à la convertir en maladie, et peuvent même occasionner l'inflammation de ces glandes. A force d'être exercé, et surtout excité par des ragoûts épicés, des boissons fortes, et tous les raffinements que le luxe des festins invente chaque jour, cet organe peut s'émousser, indépendamment de la saturation de l'estomac. Mais il n'éprouve point de paralysie permanente, à moins d'une affection de l'organe encéphalique.

§ VI. — *Description sommaire de l'organe cérébral.*

Le viscère du cerveau, dont la substance a si peu de consistance que la moindre injure eût altéré sa structure et dérangé son action, est puissamment protégé contre les lésions extérieures par plusieurs enveloppes dont la plus solide est la boîte osseuse du crâne qui le renferme. Outre cette enceinte

résistante et dure, la masse cérébrale est encore recouverte d'une triple enveloppe membraneuse, formée par la *dure-mère* qui tapisse non-seulement l'intérieur du crâne et du canal vertébral qui doit en être considéré comme une prolongation, mais qui s'interpose entre les diverses parties de l'encéphale, les soutient dans les diverses positions de la tête et prévient leur compression mutuelle; l'*arachnoïde*, qui tient le nom qu'elle porte de l'extrême ténuité de son tissu, et dont la fonction est de sécréter la sérosité, qui mouille la surface interne de la *dure-mère;* et la *pie mère*, qui adhère immédiatement à la substance cérébrale.

L'encéphale se divise en trois parties, le *cerveau* proprement dit, le *cervelet* et la *moelle allongée*, dont la moelle épinière est une suite ; il se compose de deux espèces de substances, l'une de couleur grise ou cendrée, l'autre blanche comme le lait. Cette dernière présente toujours une disposition linéaire ; l'autre n'a rien de semblable. Ces deux substances sont entremêlées : la grise paraît être le soutien et l'origine de la blanche. Elle admet beaucoup plus de vaisseaux sanguins que la blanche, et l'on pourrait soupçonner que la couleur qui la distingue tient autant à cette cause qu'à toute autre.

Suivant Gall, la *moelle allongée* est le point central de tous les nerfs du corps humain. Sur la partie supérieure de cette moelle se dessinent quatre gros cordons blancs, dans le centre desquels se trouve la substance grise, ainsi que dans toute l'étendue de la médulle spinale ; ces quatre cordons sont les aboutissants de tous les nerfs qui, de toutes les parties, se rendent de concert à ce centre commun.

De ces quatre cordons, les deux inférieurs, qui portent le nom d'*éminences pyramidales*, traversent le *mésocéphale* ou *pont de varole*. Ils se gonflent en s'élevant, et deviennent les *cuisses* ou *pédoncules* du cerveau. Bientôt ils se divisent en faisceaux et traversent deux masses de substance grise, dont l'une est improprement appelée *couche de nerfs optiques*, *et* l'autre *corps cannelés* ou *striés*. Ces pédoncules se rapprochent de nouveau et se trouvent considérablement grossis par un grand nombre d'autres faisceaux qui ont pris naissance dans les mêmes renflements; alors ils s'élargissent, s'épa-

nouissent en éventails, et forment une membrane blanche qui s'unit étroitement avec la substance grise de la périphérie ; cette membrane, grise à sa face externe, puisqu'elle est désormais adhérente à la substance grise, blanche à sa face interne, présente comme une sorte de ballon partagé en deux segments appelés les *hémisphères du cerveau*, ballon dont le volume surpasserait de beaucoup celui de la tête, si la nature n'avait pris soin de le replier sur lui-même à la manière des intestins ; ce qui donne les *circonvolutions du cerveau*. C'est par cet artifice que cette membrane peut être contenue dans les limites de la cavité crânienne. Cette disposition est prouvée par l'hydrocéphale, et l'on peut avec un peu de patience, pratiquer un déplissement qui la rend sensible sur le cadavre.

Les deux hémisphères du *cervelet* sont construits sur le même plan que ceux du cerveau. Pour se faire une idée de sa structure, il faut revenir aux quatre cordons qui apparaissent à l'extrémité supérieure de la moelle allongée. Nous avons vu que les deux inférieurs, les *éminences pyramidales*, sont venus former les *hémisphères du cerveau* ; on va voir maintenant que les deux supérieurs, les *éminences restiformes*, vont fournir la substance blanche et linéaire du *cervelet*. En effet, ces deux cordons ne tardent pas à s'épanouir, et viennent s'unir à la substance grise qui est placée à la périphérie du cervelet. On ne saurait douter, selon Gall, que la réunion de ces deux substances qui constitue ce qu'on appelait autrefois l'arbre de vie, ne soit une membrane repliée sur elle-même.

De cette membrane repliée sur elle-même qui constitue le cervelet, partent des fibres blanches qui, en convergeant les unes vers les autres, forment les pédoncules du cervelet, et viennent se réunir à un raphé sur la surface inférieure du *mésocéphale*. (*Physiologie de* Broussais.)

§ VII. *Du système nerveux.*

A cette description de l'encéphale, nous ajouterons quelques mots sur le système nerveux.

Les nerfs, ces cordons blanchâtres qui se rendent à la base du cerveau, à la moelle allongée et à celle de l'épine, existent

dans toutes les parties du corps ; c'est par eux que l'homme exerce la puissance de sentir et celle de se mouvoir. Quand on considère les nerfs comme conducteurs des impressions sensitives, il est juste de dire qu'ils prennent naissance des parties sensibles ou des organes, puisque l'impression se propage de l'extrémité la plus éloignée du cerveau à cet organe lui-même, en suivant le trajet du nerf. Lorsqu'on étudie au contraire les phénomènes du mouvement, on doit faire naître les nerfs du cerveau ; car, c'est du centre à la circonférence que le principe du mouvement se transmet aux muscles.

Chaque nerf est composé d'un grand nombre de filaments extrêmement déliés, et qui tous ont deux extrémités, l'une au cerveau, et l'autre à la partie de laquelle ils naissent ou dans laquelle ils se terminent. Chacune de ces fibres nerveuses, quelle que soit sa ténuité, est composée d'un tuyau membraneux dans les paroisduquel se ramifient unemultitude de vaisseaux d'une finesse extrême : son intérieur est rempli d'une moelle blanchâtre, espèce de bouillie que Reil dit avoir isolée du petit canal qui la renferme, en la concrétant par le moyen de l'acide nitrique, qui dissout la gaîne membraneuse, et laisse à découvert la pulpe médullaire, laquelle forme la partie essentielle ou la base du filet nerveux.

Chaque fibre nerveuse se réunit à d'autres fibres de structure parfaitement semblable, pour former un filet nerveux qu'enveloppe une gaîne commune fournie par le tissu cellulaire. Ces filets rassemblés forment des ramifications, celles-ci des rameaux, les rameaux des branches, et les branches des troncs, autour desquels se trouvent une enveloppe cellulaire commune, puis d'autres enveloppes pour chaque faisceau de filets, et enfin une gaîne particulière pour chacun des filets eux-mêmes. Lorsque les cordons nerveux ont une certaine grosseur, on voit des artères et des veines d'un calibre assez considérable s'engager entre les paquets de fibres qui les forment par leur assemblage, se diviser après s'être introduites dans leur épaisseur, et fournir les ramifications capillaires qui se répandent dans les parois de la gaîne propre à chaque filament. Ce sont ces petits vaisseaux qui, selon Reil, laissent exhaler la substance nerveuse dans l'intérieur de chaque tuyau mem-

braneux : celui-ci devient ainsi l'organe sécréteur de la moelle qui le remplit.

On doit admettre quatre espèces de nerfs : 1° ceux à double racine, comme les nerfs spinaux, le sous-occipital et le trijumeau ou la cinquième paire des nerfs crâniens, servant par l'une de ses racines aux mouvements volontaires, tandis que l'autre est le conducteur de la sensibilité, les racines antérieures et postérieures des nerfs spinaux, par exemple ; 2° les nerfs à une seule racine, la première, la deuxième, la troisième, la quatrième, la cinquième, la sixième, le nerf auditif ou portion molle de la septième paire, et enfin la neuvième ou grand hypoglosse, nerfs qui servent exclusivement les uns au sentiment, comme les nerfs olfactifs, optiques et auditifs; tandis que la troisième, la quatrième, la sixième et la neuvième paires servent seulement à mouvoir les muscles de l'œil et de la langue ; 3° les nerfs respiratoires, vocaux ou expressifs, dont M. C. Bell formé un ordre distinct, auquel se rapporte la portion dure de la septième paire ou nerf facial ; la huitième paire ou nerf pneumo-gastrique, lequel peut être considéré comme le centre de ce système particulier de nerfs, le glosso-pharingien, le spinal, et enfin le diaphragmatique et le thoracique externe : tous ces nerfs procèdent du faisceau latéral de la partie supérieure de la moelle, et sont surtout destinés à présider aux fonctions des organes plus ou moins liés avec la respiration. 4° Enfin, on doit admettre une classe de nerfs circulatoires qui tiennent à tous les nerfs spinaux : ce sont les grands-symphatiques.

Arrivé au cerveau, à la moelle allongée ou à celle de l'épine, chaque filet nerveux se dépouille de sa gaîne membraneuse, qui se confond avec la pie-mère, enveloppe immédiate de ces parties centrales du système sensitif. La partie médullaire ou blanche se prolonge dans l'épaisseur de leur substance, qui, peut être regardée comme principalement formée par l'assemblage de ces extrémités nerveuses qu'il est difficile de distinguer dans son tissu, à cause de son peu de consistance. (*Physiologie de* Richerand et Bérard.)

ARTICLE II. — *Impressions dont la série commence dans une partie quelconque de l'intérieur du corps.*

Outre les impressions qui nous viennent du dehors, c'est-à-dire qui sont occasionnées par la présence ou le contact d'un corps étranger, et qui se transmettent au cerveau par l'intermédiaire des organes des sens, il en est d'autres qui viennent du dedans et qui sont liées à chacune des fonctions auxquelles elles se rapportent. Ainsi l'introduction des aliments, des boissons, de l'air, etc., actes essentiels à la conservation de l'individu, est sollicitée par le développement d'une série d'impressions spéciales, qui, quelles que soient nos préoccupations intellectuelles, déterminent dans l'âme une sensation particulière, lorsqu'existe le besoin de les accomplir.

Les caractères généraux de ces impressions peuvent être aisément mis en évidence, en les opposant à ceux que nous venons de rencontrer dans les impressions externes.

Ainsi, 1° les impressions externes naissent à l'occasion d'un excitant extérieur, dont la présence est facile à constater et la nature à connaître; celui des impressions internes est enveloppé d'une obscurité profonde.

2° Chaque sens externe a un siége précis, déterminé; il est lui-même organisé de telle sorte que l'on saisit aisément le rapport qui existe entre sa structure et les modifications qu'il doit faire subir à l'objet qui l'impressionne. Nous sommes dans une ignorance complète sur le lieu où se développent les impressions internes; que n'a-t-on pas dit sur le siége de la faim, de la soif, de la nausée?

3° Nous avons la faculté de soustraire les organes des sens à l'action de leur excitant; mais nous n'avons aucune prise sur le développement de l'impression interne.

4° A la suite des impressions externes et des sensations qu'elles déterminent dans l'âme, nous prenons connaissance du monde extérieur, et nous pouvons perfectionner notre intelligence. A la suite des impressions internes l'âme n'apprend rien; elle a seulement conscience des sensations qu'elles occasionnent en elle.

5° Rien de plus irrégulier que le retour des impressions externes, puisque l'excitant qui les produit peut exercer une action continue ou intermittente, selon le hasard ou le caprice de la volonté. La plupart des impressions internes sont soumises au contraire aux lois de la périodicité et de l'habitude dans leur reproduction.

6° Les impressions externes peuvent déterminer dans l'âme des sensations agréables, désagréables ou indifférentes. Il n'y a souvent ni plaisir, ni peine à regarder, entendre, etc. Mais la sensation provoquée par l'impression interne a toujours quelque chose de pénible et d'agréable à la fois, quand elle commence. Elle devient intolérable si elle persiste trop longtemps.

7° Les nerfs conducteurs des impressions externes nous ont paru faciles à déterminer ; ceux qui transmettent les impressions internes sont ignorés. On suppose que le pneumo-gastrique et le trisplanchnique conduisent le plus grand nombre ; les nerfs spinaux doivent être l'agent de transmission de quelques-unes d'entre elles, du besoin de repos, par exemple, etc.

Outre les impressions externes et internes, il en est une troisième espèce que l'on peut appeler *morbides*, et qui, au lieu d'être périodiques, sont généralement accidentelles. Ce sont toutes celles à la suite desquelles ont lieu toutes les douleurs qui sont du domaine de la pathologie.

CHAPITRE SECOND.

DE LA SENSATION.

De l'*impression* à la *sensation*, il y a toute la distance qui sépare la *matière* de l'*esprit*.

L'*impression* est un mouvement de parties matérielles ; la *sensation* est une manière d'être ou de sentir du *moi* ou de l'âme, occasionnée par certaines modifications qui ont lieu dans le corps. On peut aussi la définir : le *plaisir* ou la *peine* qui nous arrive par nos organes physiques. Cette dernière définition serait cependant incomplète si, outre les sensations

agréables et *désagréables*, on devait admettre, avec beaucoup de métaphysiciens et de physiologistes, des sensations *indifférentes*, et il est difficile de nier l'existence de ces dernières. Dans beaucoup de circonstances, l'âme ne *jouit* ni ne *souffre* sous l'influence d'une sensation du toucher, de l'ouïe ou de la vue. Les sensations indifférentes sont même les plus nombreuses, et elles sont loin d'être inutiles dans le système de l'économie vitale.

On a contesté également l'existence des sensations de *son* et de *couleur* ; la langue vulgaire, objecte-t-on contre elles, dit : *sentir* la *saveur*, l'*odeur*, le *chaud*, le *froid*, le *rude*, le *poli* ; mais elle ne dit pas *sentir* les *sons* et les *couleurs*, parce que nous ne sommes pas avertis directement de la partie de notre corps qui nous transmet la connaissance de ces phénomènes, tandis que nous localisons directement dans la main, les narines ou le palais, les sentiments de peine ou de plaisir que nous éprouvons par le moyen de ces organes. On peut répondre que nous ne connaissons les sons et les couleurs que par l'action qu'ils exercent sur notre âme à la suite des impressions que leur présence a déterminées dans nos organes ; car si cette *action* n'était pas *sentie* par l'âme, on ne voit pas comment elle pourrait connaître les objets dont elle émane. L'opinion qui nie les sensations de la vue et de l'ouïe est contredite par tous les faits de la physiologie, et entre autres par celui-ci : si dans l'opération de la cataracte l'instrument touche la rétine, on n'a pas une sensation du *toucher*, mais une sensation de *vive lumière*.

Quoique la sensation demande pour être formée, dit Bossuet, la présence actuelle de l'objet, elle peut durer quelque temps après. La sensation de chaud et de froid persiste même après que j'ai éloigné ma main du feu et de la glace.

Ainsi que les *impressions*, dont elles sont comme le retentissement dans l'âme, les *sensations* se divisent en *externes* et *internes*. Les sensations internes se divisent elles-mêmes en *périodiques* et *accidentelles*, et les sensations périodiques en *naturelles* et *factices*.

Les sensations externes sont les plaisirs et les peines du *tact*, de l'*odorat*, du *goût*, de l'*ouïe*, et de la *vue*.

Les sensations internes sont la *faim*, la *soif*, la *fatigue*, ainsi que le sentiment de nos divers besoins physiques. Ce sont encore les différentes affections morbides que nous localisons dans une partie interne quelconque de notre corps, dans l'estomac, dans les entrailles, dans la poitrine, dans la tête, etc.

La *sensation* diffère de l'*idée*, en ce que l'idée a un objet distinct du sujet connaissant, tandis que la sensation n'a pas d'autre objet qu'elle-même, et ne suppose rien de plus qu'un *sujet sentant*.

Différents systèmes ont été imaginés pour expliquer comment une sensation dans l'âme succède à une série d'impressions dans le corps. Les plus célèbres sont ceux des *esprits animaux*, de la *vibration des nerfs*, et du *fluide nerveux*. Jusqu'à présent la science n'a pas permis de les considérer autrement que comme des hypothèses plus ou moins ingénieuses, plus ou moins probables.

CHAPITRE III.

DE L'APPÉTIT OU DÉSIR SENSUEL.

Dans la sensation, ce qui sent en nous est purement passif; car il subit l'action d'une force étrangère. Mais à peine a-t-il commencé à la subir, qu'excité par l'impression, il réagit vers la cause de cette impression, et développe un mouvement de *dilatation* ou de *contraction*, selon que la sensation est agréable ou pénible. La sensibilité s'*épanouit* sous le *plaisir;* elle se resserre sous la *douleur*. Bientôt ce premier mouvement se détermine davantage et prend une direction. Si le *moi* est affecté *agréablement*, non-seulement la sensibilité *se porte vers* l'objet, mais elle l'*attire*, elle tend à rapprocher d'elle la cause du bien-être qu'elle éprouve. Le premier mouvement était purement *expansif*, celui-ci est *attractif*. Si au contraire le *moi* est affecté d'une manière *pénible*, non-seulement la sensibilité se *resserre*, comme pour fermer passage à la douleur, mais elle *se détourne* de la cause, elle la repousse, elle se replie et se concentre en elle-même pour s'en éloigner. Or, dit M. Jouffroy, il est facile de reconnaître dans la *dilatation* et la *con-*

traction les deux phénomènes opposés de la *joie* et de la *tristesse*, qui succèdent immédiatement en nous aux phénomènes du *plaisir* et de la *douleur*, dans l'*expansion* et la *concentration* les phénomènes également opposés de l'*amour* et de la *haine*, qui ne manquent pas de se déclarer en nous, à quelque degré, pour l'objet qui nous affecte *agréablement* ou *péniblement* ; dans le mouvement *attractif*, le *désir* qui aspire à la possession de l'objet aimé ; et dans le mouvement *répulsif*, l'*aversion*, distincte de la *haine*, en ce que la *haine* nous *éloigne* de l'objet *désagréable*, tandis que l'*aversion*, comme l'indique assez la force étymologique du mot, le *détourne* et le *repousse*.

Ce sont bien là effectivement les formes sous lesquelles la sensibilité se manifeste à la suite des sensations. « Le sentiment du plaisir, a dit Bossuet, nous touche très-vivement quand il est présent, et nous attire puissamment quand il ne l'est pas ; et le sentiment de la douleur fait un effet tout contraire. Ainsi, partout où nous ressentons ou imaginons le plaisir et la douleur, nous sommes attirés ou rebutés. C'est ce qui nous donne de l'*appétit* pour une viande agréable, et de la *répugnance* pour une viande dégoûtante. Et tous les autres plaisirs, aussi bien que toutes les autres douleurs, causent en nous des appétits ou des répugnances de même nature, où la raison n'a aucune part. »

Mais il est une espèce de désir sensuel auquel convient plus particulièrement le nom d'*appétit* : c'est celui dont le *besoin* est la cause occasionnelle. Nous le définirons : une sollicitation à agir, que nous éprouvons à la suite d'une sensation désagréable, pour rapprocher de nous ce que nous croyons devoir nous en délivrer. Ici, bien certainement, ce n'est pas le plaisir qui nous porte à agir ; car le *besoin*, surtout s'il a une certaine intensité, est une sensation plutôt pénible qu'agréable. La *jouissance* exclut souvent le *désir*, car si elle se prolonge elle amène la *satiété* et avec elle le *dégoût*. Toutefois le *plaisir* s'y mêle aussi, et la jouissance que nous éprouvons à faire cesser la douleur de la *faim* ou de la *soif*, nous pousse encore davantage à donner au corps ce dont il a *besoin*.

L'appétit se divise comme les sensations désagréables qui le font naître, en *périodique* et *accidentel*.

Les appétits périodiques se divisent eux-mêmes en *naturels*, qui résultent de la constitution que nous avons reçue en naissant, et *factices*, qui résultent de la constitution que nous nous sommes faite à nous-mêmes par l'*habitude*. Les premiers sont ceux du *manger*, du *boire* et du *dormir*, qui, en sollicitant la volonté à donner satisfaction aux exigences de la nature, tendent à la conservation de l'individu. Les autres, étant, comme nous l'avons dit, le résultat de l'habitude, varient, non-seulement d'un individu à un autre, mais encore dans le même individu, d'un état, d'une condition et d'un âge à un autre.

Le besoin n'est pas toujours nécessaire, pour déterminer l'appétit. Quelquefois le souvenir ou l'imagination d'une sensation désagréable étant accompagnée d'une peine morale réelle, le désir sensuel peut avoir lieu, indépendamment de la douleur physique. Le même fait peut se produire encore à la suite de cette autre peine morale qui accompagne le souvenir ou l'imagination d'une sensation agréable dont nous ne jouissons pas.

Le désir est précédé d'une perception quelconque; car il est impossible de désirer soit positivement, soit négativement, sans avoir une notion de ce qu'on désire. Soit donc que l'appétit se résolve en un mouvement d'attraction et d'amour, qui tende à rapprocher l'objet, ou en un mouvement d'aversion et de répulsion qui tende à l'éloigner, il faut que la connaissance de cet objet soit acquise pour que l'appétit se manifeste dans l'âme. Tant que l'objet n'est pas connu, il y a *inquiétude*, *anxiété*, *angoisse*, mais non pas encore proprement *désir : ignoti nulla cupido.*

SECONDE SECTION.

DE LA SENSIBILITÉ MORALE.

La sensibilité physique nous met exclusivement en rapport avec le monde matériel, par nos organes physiques. La sen-

sibilité morale nous met en relation avec le monde intellectuel et moral ; elle comprend l'ensemble de tous les plaisirs, de toutes les peines, de tous les sentiments, de toutes les affections, de tous les désirs de l'esprit et du cœur, c'est-à-dire qui ne se localisent pas dans un organe, et qui ne se rapportent pas uniquement au corps. Tous ces faits intérieurs sont désignés par Bossuet sous le nom général de *passions*. Nous leur donnerons de préférence le nom de *sentiments* et d'*affections*, pour les distinguer des sensations et des désirs purement sensuels. Nous ferons remarquer que les plaisirs et les peines de l'ouïe et de la vue se rattachent autant à la sensibilité morale qu'à la sensibilité physique, parce que ces deux organes sont surtout des instruments de connaissance, et qu'il y a dans les émotions agréables ou désagréables qu'ils procurent quelque chose d'intellectuel qui ne permet pas de les confondre avec les pures sensations.

Pour faciliter l'étude des phénomènes nombreux qui sont du domaine de la sensibilité morale, il nous paraît nécessaire de les classer en trois catégories, selon les trois points de vue principaux sous lesquels ils peuvent se présenter à l'observation.

PREMIÈRE CATÉGORIE.

Sentiments et affections qui se rapportent à notre conservation et à notre bien être individuel.

1° *Amour de soi.* C'est le premier sentiment qui se manifeste en nous, et c'est aussi le plus persévérant et le plus indestructible. Il est le principe générateur de toutes les passions.

2° Envisagé dans ses instincts de conservation, et dans ses tendances au bien-être, l'*amour de soi* donne naissance à l'*amour de la vie*, au *désir d'exister*, au *désir de se conserver*, puis au *désir du bonheur*, à l'*amour du bien-être* ; car l'homme ne désire pas seulement la continuité de l'existence, il la désire encore douce, facile, agréable.

3° Entre l'homme et la nature sensible, il est d'autres rap-

ports que ceux qui s'établissent par ses besoins et ses appétits physiques. Telles sont les *jouissances intimes* que procure le spectacle de la nature. L'homme a de *véritables attachements* pour les beautés qu'elle déploie, pour certains sites, pour le lieu natal, pour les objets qui entourent son habitation, aussi bien que pour le foyer domestique lui-même ; il ne les *quitte* pas, il ne les *revoit* pas sans *émotion*.

4° A cet *instinct du bien-être*, se rattachent encore le *besoin de mouvement et d'activité*, les jouissances qui accompagnent la danse, le chant, en un mot tout exercice quelconque de nos puissances corporelles, et plus tard celles qui accompagnent l'exercice réfléchi de nos facultés intellectuelles. Mais le *désir de l'action* userait promptement nos forces, s'il n'était modéré par un sentiment contraire, l'*amour* et le *désir du repos*, qui contrebalance le premier et maintient l'équilibre. L'*amour du repos* dans son excès devient *paresse*, *inertie*, état contraire à notre nature, qui nous fait de l'*activité* et du *travail* une nécessité, une condition de vie, de perfectionnement et de bonheur, et par conséquent un *devoir*.

5° Quand l'homme a exercé ses forces, un *vif plaisir* s'attache au *sentiment* qu'il en a, comme du sentiment de sa faiblesse et de son impuissance naît la *tristesse*, le *chagrin* et le *découragement*.

6° L'homme par sa nature est un être soumis à une loi de variation perpétuelle. De là naissent l'*amour de la nouveauté*, ainsi que les *plaisirs* qui résultent *du changement*. Mais s'il est affecté agréablement par la variété de ses modes d'existence, si la nouveauté lui agrée, si la monotonie et l'uniformité le fatiguent, un autre sentiment vient corriger l'excès de celui-ci : c'est le *besoin* et le *désir de la fixité*, c'est l'*amour de la répétition*, par lequel il tend aussi impérieusement à rappeler ses modifications passées qu'à en rechercher de nouvelles. Les plaisirs de l'*habitude* ne sont pas moins doux que les plaisirs de la *nouveauté*. Un bonheur tranquille et sans accidents a ses jouissances comme la *surprise*, l'*étonnement*, l'*admiration* a ses émotions agréables.

7° L'homme a le *désir de connaître*, comme il a le *désir d'agir ;* et la satisfaction du premier de ces instincts n'est pas

moins essentielle à son bien-être que l'exercice de son activité physique. C'est un fait incontestable que l'*ignorance* pèse à l'homme, et que le *sentiment* qu'il en a est accompagné d'une inquiétude pénible qui le porte à vouloir en sortir. Chez l'homme dans l'état de nature, ce serait simple mouvement de *curiosité*; chez l'homme civilisé, c'est le *désir de la science*, dont l'acquisition est toujours accompagnée de ce qu'on peut appeler les *plaisirs de l'esprit :* car l'homme *jouit* de sa science comme il *souffre* de son ignorance.

8° Après le *désir de connaître*, nous placerons les *plaisirs de l'imagination* et *de l'imitation*, qui s'y rattachent comme jouissances intellectuelles. L'homme cherche à reproduire tout ce qu'il voit ; cet instinct donne naissance aux arts, à la comédie, à la pantomime, etc. L'excès de développement de la faculté d'imiter produit les caractères faux et dissimulés : le *désir de l'imitation* devient alors une combinaison de la *ruse*, qui cache la vraie nature de l'homme sous une nature d'emprunt.

9° Si l'homme commence par être *imitateur*, il aspire bientôt à être *créateur*, et les plaisirs de l'*invention* ne sont pas moindres que ceux de l'*imitation*. L'homme, par le travail de l'intelligence, conçoit un idéal, et il *désire le réaliser* dans ses œuvres, et manifester ainsi son génie sous la forme qui lui est propre.

10° La sensibilité morale, dans ses rapports avec l'individu, peut revêtir bien d'autres formes. Si la faculté de connaître se trouve inopinément aux prises avec quelque phénomène merveilleux ou quelque effet inattendu, la *surprise* peut aller jusqu'à l'*admiration*, et l'*étonnement* jusqu'à la *consternation*, et jusqu'à l'entier *abattement*. Si l'homme est en présence d'un danger ou de quelque objet menaçant, la *peur* peut aller jusqu'à l'*horreur*, en passant par les degrés intermédiaires de l'*effroi* et de l'*épouvante*. S'il est dans le malheur, le *chagrin* peut devenir *désespoir*, et la *tristesse*, *mélancolie*.

11° A ces affections qui livreraient l'homme sans défense à l'action malfaisante des forces extérieures, si elles étaient sans contre-poids, la nature oppose d'autres sentiments qui en

sont comme le correctif ; aux émotions de la *crainte*, la *hardiesse*, le *courage*, le *désir de la résistance*, le *plaisir de la victoire* ; aux inclinations tristes et mélancoliques, le penchant indestructible à la *joie* et à la *gaîté* : au milieu même des circonstances les plus capables de l'accabler, l'homme trouve au fond de son cœur des ressources inépuisables contre l'infortune, et l'*amour de la vie* le rattache au bonheur par mille instincts qui l'inclinent au *contentement* et au *bien-être*.

12° Nous venons de voir comment l'homme *jouit* ou *souffre* du *présent* ; mais il est d'autres affections, qui se rapportent au *moment qui n'est plus* ou à *celui qui n'est pas encore* : et l'homme *jouit* ou *souffre* du *passé* par le *souvenir* ou le *regret*, comme il *jouit* ou *souffre* de l'*avenir* par la *crainte* ou l'*espérance* ; en un mot, il y a les *plaisirs* et les *peines* de la *mémoire*, comme il y a les *plaisirs* et les *peines* de la *prévoyance*.

DEUXIÈME CATÉGORIE.

Sentiments et affections qui résultent des rapports de l'homme avec ses semblables.

Les sentiments qui viennent d'être indiqués ne mettent l'homme en rapport qu'avec lui-même, et ne sont que des formes diverses de l'amour de soi. Ils constituent la vie individuelle, et pourraient recevoir leur développement même dans l'état de solitude. Il en est d'autres qui le mettent en rapport avec ses semblables et par lesquels les affections du *moi*, s'épanchant au dehors, vont saisir leur objet au-delà des limites de la personnalité. Ceux-là constituent proprement la *vie sociale*.

Mais le cœur de l'homme est le théâtre d'une lutte incessante entre l'*amour de soi* et l'*amour d'autrui*, et l'on appelle justement *sociales* les affections où l'amour d'autrui prédomine, et *insociales* celles dans lesquelles l'égoïsme entre comme élément principal. Les premières rapprochent l'homme de ses semblables ; les autres l'en éloignent.

1° *Affections sociales.*

1° L'homme ne peut trouver en soi la source de son bonheur. Quelque amour qu'il ressente pour lui-même, et quelque jouissance qu'il éprouve en s'aimant ainsi, cet amour ne remplit jamais son cœur ; il lui faut un objet en dehors du *moi*. Tout le monde connaît les *ennuis de la solitude*, et le sentiment pénible qu'on éprouve dans l'état d'isolement ; de là le *besoin* naturel et instinctif de nous rapprocher de nos semblables. Ce *désir de société* s'accroît et se fortifie avec l'âge, par la *jouissance* des *agréments* de la vie commune, et nous dispose à toutes les affections sociales.

2° La société est donc fondée sur une loi universelle de *sympathie*, qui a dû unir et rapprocher dès le principe des êtres dont l'origine, la nature et les destinées sont les mêmes. L'homme doit aimer dans les autres hommes les qualités, les attributs qu'il possède en lui ; et par cela même qu'il est fier de son intelligence et de ses autres facultés, il ne peut sans plaisir les retrouver dans ceux qui en sont doués comme lui. Mais avant d'énumérer et de décrire les diverses affections sociales que l'homme est capable de ressentir, remarquons d'abord qu'elles ont toutes cela de commun, qu'elles se manifestent sous trois formes principales, qui en sont comme les degrés ; ces trois formes sont la *sympathie*, la *bienveillance* et l'*amour*.

3° Après avoir considéré les affections sociales en elles-mêmes, nous allons les considérer dans leur rapport avec leur objet. Et d'abord nous parlerons de celles qui naissent et se développent dans la famille ; ce sont l'*amour conjugal*, l'*amour paternel et maternel*, l'*amour et le respect filial*, l'*amour fraternel*. A ces affections viennent se rattacher une foule de *sentiments* accessoires, de *peines* et de *plaisirs*, qui se modifient selon que le cœur a plus ou moins bien saisi son objet. Toutes d'ailleurs, quand elles ont atteint leur plus haut degré de développement, supposent l'abnégation de soi-même ; car elles sont incompatibles avec l'égoïsme. On sait jusqu'où la tendresse d'une mère pour son fils peut porter le dévouement et le sacrifice.

4° L'homme ne tarde pas à étendre ses relations en dehors de la famille ; alors se forment les liens de l'*amitié*, si différents des liens du sang et de la nature, quoiqu'il soit vrai de dire qu'on aime souvent un *ami* comme un *frère*, et un *frère* comme un *ami*. L'amitié se forme par le choix du cœur ; elle suppose une certaine affinité morale entre deux âmes, un certain accord de sentiments et de pensées qui les rapproche ; elle est nécessairement fondée sur l'*estime* et la *confiance*. L'*amitié* nous rattache à nos semblables par la convenance des caractères ; la *reconnaissance* nous lie à nos bienfaiteurs par la mémoire des services qu'ils nous ont rendus ; la *clémence* nous rapproche de ceux qui nous ont fait du mal, par cette générosité de cœur qui nous élève au-dessus de l'offense. La clémence est un sentiment éminemment social : la société serait impossible si les hommes manquaient d'*indulgence* et de *douceur* les uns envers les autres.

5° La *clémence* et la *miséricorde* nous rapprochent de nos semblables par l'oubli et le pardon des injures ; la *pitié*, la *commisération*, par le *désir* de soulager leurs maux ; la *confiance* à son tour nous unit à eux par l'estime qu'ils nous inspirent, par la foi que nous avons dans leur bonté, dans leur probité, dans leur sincérité, dans leur équité. De la *clémence* naît la *réconciliation*, de la *compassion* la *bienfaisance*, de la *confiance* l'*union* et l'*harmonie*. Tous ces sentiments peuvent se résumer dans la *charité*, qui les comprend tous, et qui suppose *désintéressement*, oubli et sacrifice de soi-même au bonheur d'autrui, *abnégation* et *dévouement*.

6° Il y a d'autres affections par lesquelles l'homme semble se rattacher moins aux personnes qu'aux choses, telles que le sentiment qui nous porte à nous attacher aux lieux, le *désir d'acquérir*, l'*amour de la propriété*, et la *jouissance* qui accompagne la *possession* ; le *désir de construire et d'édifier*, et le plaisir qu'on éprouve quand il est satisfait ; l'*émulation*, l'*amour de la louange et de la gloire*, le *sentiment agréable de notre supériorité*, le *sentiment désagréable de notre infériorité*, l'*amour de l'égalité*, l'*amour de la patrie* ou esprit de nationalité. Mais toutes ces affections, pour conserver leur caractère de sociabilité, doivent se renfermer dans de justes bor-

nes. Pour prouver qu'elles sont des éléments de société, nous nous bornerons à faire remarquer qu'elles sont presque inconnues dans l'état sauvage. L'homme *seul* et *isolé* ne se *fixe* nulle part et n'a pas le *désir d'acquérir*. L'*amour de la propriété* ne se produit qu'avec la famille et pour la famille ; car il y a pour elle non-seulement nécessité d'acquérir, mais encore de conserver. Nous remarquerons également que l'*émulation*, qui ne se développe aussi que dans la société, est pour l'enfance et la jeunesse ce que le *sentiment de l'honneur* est pour les peuples, un véhicule puissant qui les porte aux grandes choses, s'ils ne dégénèrent pas en jalousies et en rivalités. Le *patriotisme* bien réglé renferme tous les devoirs du *citoyen*, comme la *charité* renferme tous les devoirs de l'*homme*. Nous ferons remarquer que toutes les affections sociales qui se rattachent aux personnes sont accompagnées de certaines jouissances qu'on peut appeler *plaisirs du cœur*.

2° *Affections insociales.*

1° Toutes les affections insociales ont leur principe dans l'*égoïsme*, sentiment par lequel le *moi* rapporte tout à lui-même, et qui par conséquent s'oppose à toute expansion de l'âme vers les autres hommes. Le langage marque avec justesse toutes les nuances de l'égoïsme. L'*amour-propre*, l'*orgueil*, le *dédain*, la *vanité*, la *présomption*, la *cupidité*, l'*avarice*, l'*ambition*, l'*envie*, ne sont que les formes diverses sous lesquelles il se produit.

2° De l'*égoïsme* naissent encore l'*indifférence* pour les maux d'autrui, l'*insensibilité* à la misère et aux besoins du pauvre, et cette dureté de cœur, cette disposition répulsive, qui n'est à la vérité qu'un sentiment négatif, quand on le considère par opposition à la pitié et à toutes ces affections sympathiques qui nous font compâtir aux souffrances et au malheur du prochain.

3° L'égoïsme prend une forme moins odieuse, mais non moins préjudiciable à la société dans le groupe d'affections qui font l'objet de ce paragraphe. Quand la *circonspection* n'est que *prudence*, c'est une vertu ; mais quand elle devient excès

de *timidité*, *absence de courage*, *lâcheté*, *poltronnerie*, ce sentiment cesse d'être louable, parce qu'il est anti-social dans sa tendance et dans ses résultats. Il a certainement sa source dans une préoccupation exclusive de soi-même, préoccupation contraire à toute pensée généreuse d'assistance et de secours à donner à autrui.

4° Les affections dont nous venons de parler ont un caractère presque entièrement négatif; elles se bornent à nous empêcher de faire du bien à nos semblables. Mais il en est d'autres qui nous portent directement à lui faire du mal ; c'est l'*aversion*, qui commence par l'*antipathie*, qui s'accroît dans la *malveillance*, et dont le plus haut degré est la *haine*, laquelle renferme tous les *désirs de nuire* au prochain ; c'est la *colère*, dont les transports peuvent aller jusqu'à la *fureur*; c'est le *ressentiment*, le *désir de la vengeance*, plus durable que la *colère*, qui peut n'être qu'un *emportement* passager, tandis que la *vengeance* se nourrit et s'exalte par la réflexion. Rien n'est plus anti-social que ce dernier sentiment, puisqu'en étouffant dans l'âme toute disposition à pardonner, il perpétue les discordes et rend les *haines* irréconciliables.

5° C'est encore dans l'égoïsme que la *méchanceté*, la *cruauté*, le *plaisir atroce* que certaines natures dégradées trouvent à voir et à faire souffrir autrui, ont leur source.

6° Il est une autre affection voisine de la *haine* ou plutôt de la *malveillance*, qui porte les hommes à chercher, à provoquer la *résistance*, pour avoir occasion de s'en offenser, et pour se procurer le *plaisir* de se mettre en opposition avec les autres. C'est le *penchant à la contention*, c'est le *besoin de la dispute*, c'est l'*amour de la contradiction*, par lequel certaines personnes d'une humeur chagrine et hargneuse, se plaisent à se poser devant les autres dans une attitude hostile. Cet instinct belliqueux a son principe dans un excès d'*amour-propre* et d'*intolérance* qui rend l'homme incapable de supporter la moindre contrariété. L'*amour des querelles* est le fléau de la société ; car il est une source féconde de désunion, de mésintelligence et de guerre.

7° Il n'y a pas loin du penchant dont nous parlons à l'*amour de la destruction*, sentiment qu'il n'est pas rare de trou-

ver dans les enfants, et qui chez les peuples barbares se manifeste par d'épouvantables ravages.

8° Les affections suivantes n'ont de rapport avec celles que nous venons d'énumérer que par la communauté d'origine. Quelques physiologistes les réunissent sous le nom de *sécrétivité* ; nous les nommerons *désir de se cacher*, *penchant* à la *dissimulation*, à la *ruse*, à la *perfidie*, à l'*hypocrisie*, instincts ignobles, qui portent les hommes à déguiser leur pensée, pour tromper les autres sur les fins qu'ils se proposent. De là, la *finesse*, la *fourberie*, le *mensonge*, et toutes ces manœuvrer obliques que le crime emploie pour atteindre son but.

9° La *défiance*, quand elle naît de l'obstacle qu'on rencontre ou qu'on prévoit, peut conduire à la ruse, qui cherche à l'éviter ; mais elle peut naître aussi de l'expérience qu'on a faite soi-même de la fausseté, de l'hypocrisie et de la méchanceté d'autrui. Dans ce cas, elle conduit à ce qu'on appelle la *mysanthropie*, sentiment complexe, mêlé de *haine* et de *mépris*, et qui n'est jamais exempt d'*orgueil* et d'*égoïsme*.

10° Une autre passion qui semble plus excusable, puisqu'elle a sa source dans le *désir de conserver*, et dans la *crainte de perdre* un bien que l'on possède, est la *jalousie*, qui suppose ainsi deux choses : l'*attachement* du cœur à un objet, et la *défiance* qui en accompagne la jouissance, et qui vous inquiète sur sa durée. Nulle passion n'est plus propre à rompre les amitiés les plus solides, les unions les mieux assorties, à troubler l'harmonie et le repos des familles.

11° Tout sentiment qui nous détache de ceux que nous aimons est aussi une affection insociable, puisqu'il dissout l'union de deux âmes qui s'étaient rapprochées par l'amour : telle est l'*inconstance* en amitié, l'*infidélité* dans le mariage ; cette instabilité de cœur, cet amour du changement, ce dégoût pour d'anciennes affections est une marque d'égoïsme, car il indique une recherche continuelle de soi-même dans la poursuite des objets nouveaux, et dans l'abandon de ceux qui ont cessé de nous plaire. L'*ingratitude* est aussi une espèce d'*inconstance* ; car elle suppose, sinon l'oubli du bienfait, du moins la cessation du mouvement de plaisir et de joie avec lequel on l'a reçu, et la méconnaissance du sentiment de bienveillance et de

bonté qui a guidé le bienfaiteur en l'accordant. L'*ingratitude* blesse profondément la société, par la rupture d'un des liens les plus forts et les plus doux qui puissent unir les hommes, l'exercice de la bienfaisance.

12° Enfin il est une affection qui, en dénaturant en nous le sentiment de justice et d'équité naturelle, nous met en opposition avec l'ordre social; c'est la *partialité*, c'est l'*esprit de corps*, l'*esprit de parti*, l'*esprit de secte*, source de tant d'inimitiés, de rivalités, de divisions: c'est entre les peuples l'*amour-propre national*, l'*exagération du sentiment de patriotisme*, qui a donné lieu à tant de guerres opiniâtres, et qui tend à rompre sans cesse l'unité de la grande famille du genre humain, par les préventions et les haines qu'il sème parmi les nations.

Toutes les affections insociales ont cela de commun qu'elles sont accompagnées de certaines souffrances qu'on peut appeler *peines du cœur*. On est *malheureux* de *haïr* ses semblables, et de leur *vouloir du mal*, comme on est *heureux* de les *aimer* et de leur *vouloir du bien*. C'est là sans doute une indication de la nature qui marque notre véritable destinée parmi nos semblables.

TROISIÈME CATÉGORIE.

Sentiments et affections qui se rapportent à notre perfectionnement moral.

Voici un autre ordre d'affections dont la tendance est bien différente; car, tandis que les affections insociales nous dégradent, en nous éloignant de nos semblables, celles-ci au contraire nous élèvent, nous épurent, nous perfectionnent, et par cela même nous rendent plus propres à la société.

1° La première de ces affections, c'est l'*amour du bien*, que Dieu a mis en nous avec cette lumière intérieure de la conscience qui nous sert à le distinguer du *mal*. Nous connaissons naturellement ce qui est *juste*, ce qui est moralement *bon*, et nous sommes portés aussi par notre nature à l'*aimer*, à nous *y attacher*. La *vertu* excite notre *estime* et notre *sym-*

pathie ; le *vice* excite notre *mépris* et notre *aversion*. Le crime fait naître un mouvement de répulsion qui peut aller jusqu'à l'indignation, jusqu'à l'horreur; cela prouve les affinités du cœur de l'homme avec le bien. Mais en raison du fonds de *concupiscence* et d'*orgueil* qui subsiste toujours en lui, l'homme n'aime le bien qu'imparfaitement; l'*amour du bien* peut cependant aller jusqu'à la *passion* ; passion sublime et presque surhumaine, qui n'est connue que de quelques âmes privilégiées, et que la religion seule peut inspirer en élevant notre nature au-dessus d'elle-même.

2° Quand nous avons fait le bien, nous nous sentons heureux, et nous sommes encouragés par là à le faire encore. Ce plaisir de l'âme qui suit l'accomplissement du devoir est ce qu'on appelle *joie* ou *témoignage d'une bonne conscience*. Au contraire, quand nous avons fait le mal, nous nous sentons malheureux, et c'est là sans doute un avertissement pour ne plus le commettre. Cette peine de l'âme est ce qu'on appelle *remords de la conscience ;* le remords est un sentiment salutaire qui porte avec lui un commencement de consolation et un germe d'espérance, par cela même qu'il prépare le retour à la vertu. La *honte* et le *regret* de nos fautes conduit au *repentir*, et le repentir est déjà presque de la vertu.

3° Mais toute bonne action n'a pas seulement pour effet de nous mettre en paix avec nous-même, et toute mauvaise action de nous troubler intérieurement et de nous rendre odieux et méprisables à nous-même. La première nous concilie encore l'estime et l'approbation d'autrui, à laquelle nul homme n'est insensible; de même que la seconde nous attire la désapprobation et le blâme, choses auxquelles nous ne pouvons non plus être indifférent. Le suffrage des autres nous est nécessaire pour que le témoignage que nous rend notre conscience nous tranquillise parfaitement. Nous sommes *heureux* de l'*estime* et *malheureux* du *mépris* que nous méritons, parce que nous y voyons la juste récompense ou le juste châtiment de nos vertus ou de nos vices ; et c'est dans ce sens que nous agissons envers les autres. Car nous croyons récompenser leurs bonnes actions par notre approbation et nos éloges, et punir leurs mauvaises actions par notre mépris et nos censures.

4° Ce sentiment du droit de réciprocité nous conduit à l'*amour de la justice et de l'équité*. L'égalité nous plaît, parce que tout le monde trouve son compte à ce qu'on rende exactement à chacun ce qui lui est dû. Une société est d'autant mieux ordonnée, d'autant plus parfaite, que le *respect des droits d'autrui* est plus inviolable.

5° Après l'*amour de la justice*, nous placerons l'*amour* de la vérité, sentiment qui révèle la droiture de l'esprit, comme l'*amour de l'équité* révèle la droiture du cœur. De là, la *franchise*, la *sincérité*, l'*ingénuité*, et par conséquent la *haine du mensonge*, de *la dissimulation*, de l'*hypocrisie*. Dieu est la *suprême vérité*, comme il est la *justice souveraine ;* c'est donc dans l'amour de ces deux choses que s'achève, dit Bossuet, la conformité de l'âme avec Dieu.

6° Deux autres sentiments, l'*amour du beau* et l'*amour de l'ordre*, révèlent encore les hautes destinées de l'homme, et contribuent à son perfectionnement moral. Celui qui s'*attache par goût* à ce qui est *laid*, celui qui trouve une *jouissance* dans le *désordre*, celui-là sans contredit annonce une nature dégradée et corrompue. Ce sont, au contraire, des intelligences d'élite que celles en qui s'est conservé le sentiment délicat du beau et de l'ordre ; car le *beau parfait* et l'*ordre parfait* ne sont encore que la manifestation des perfections divines.

7° Ainsi, par ses instincts les plus intimes, l'homme tend sans cesse vers l'infini ; le *sentiment*, le *besoin de l'infini* est comme le fonds de la nature humaine. Ce sentiment, il est vrai, est vague dans les esprits non cultivés, il se développe et devient plus distinct par l'éducation et la culture de l'intelligence ; mais il existe chez tous les hommes. Ce sentiment est le résultat naturel de la place que l'homme occupe dans l'univers et de la fin qui l'attend ; il est aussi sans aucun doute le signe, et comme le souvenir à demi effacé de la perfection primitive de son être. Par son intelligence, l'homme conçoit l'infini ; par son cœur, il s'y attache : il le poursuit sans cesse de ses désirs, soit dans la science, soit dans le bonheur, et ses désirs n'ont point de bornes.

8° On conçoit comment le *besoin* et le *désir de l'infini* ex-

la condition de notre perfectibilité, comment il nous pousse vers le progrès, surtout sous le rapport moral. Quelque *bien* que nous ayons réalisé dans nos actions, nous sentons toujours que ce n'est pas le terme auquel nous devons nous arrêter. Plus nous sommes vertueux, plus nous désirons l'être. Mais le christianisme seul peut nous donner l'idéal d'une perfection toujours plus grande que celle à laquelle nous puissions jamais parvenir; car lui seul nous propose Dieu lui-même pour modèle. C'est lui qui dit aux hommes : *Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait; soyez saint, comme je suis saint*; or, plus l'idée de la perfection est claire et distincte en nous, plus doit s'accroître dans notre cœur l'*amour du bien parfait*, plus doit être vif et profond le déplaisir causé par le sentiment de notre imperfection morale. Ainsi s'expliquent les efforts incroyables de vertu, de charité, d'abnégation, des saints et des martyrs chrétiens.

9° C'est aussi par le sentiment et le besoin de l'infini qu'on explique l'*amour du merveilleux*, de l'*extraordinaire*, ainsi que l'admiration mêlée de plaisir qu'il excite. D'où vient ce penchant pour tout ce qui dépasse la sphère des réalités au milieu desquelles nous vivons ? Pourquoi les hypothèses par lesquelles la science essaie d'expliquer les phénomènes de l'univers ont-elles si peu d'attraits pour la foule, tandis qu'elle accueille avec tant d'empressement et d'émotion tout ce qui porte le caractère ou du moins l'apparence du prodige? Ne serait-ce pas là encore le pressentiment d'une puissance supérieure qui préside au gouvernement du monde, et le besoin de remonter à l'intervention divine, pour rendre raison de ce que la science n'expliquera jamais sans Dieu ? On a beau lui parler des causes secondes, des forces, des propriétés et des combinaisons de la matière : la foule veut des causes miraculeuses, surnaturelles. Si on ne les lui montre pas, elle les imaginera. De là, si on la laisse dans l'ignorance, la démonologie, la magie, et toutes ces folles conceptions que le penchant à la superstition fait naître. Qu'on se hâte donc de lui montrer le doigt de Dieu partout, dans toutes les œuvres de la création, dans toutes les opérations de la nature, afin d'empêcher son imagination de s'égarer dans de déplorables il-

lusions, afin de satisfaire le noble instinct de son cœur tout en satisfaisant sa raison.

10° Le *besoin du merveilleux* ne se fait pas sentir seulement en présence de la nature ; nous l'éprouvons aussi par rapport à nous-même. Une secrète inclination nous porte à vouloir réaliser en nous l'extraordinaire, le surhumain ; car dans nos espérances et dans nos désirs nous dépassons toujours notre puissance. Cette inclination se manifeste de bonne heure dans les rêves de la jeunesse ; pour peu qu'il y ait d'enthousiasme et d'élévation dans l'âme, avec quelle ardeur on aspire aux grandes choses, aux actions éclatantes, glorieuses, admirables ! Ces sentiments mal dirigés peuvent devenir très-dangereux ; réglés par une sage direction, ils peuvent enfanter des prodiges de vertu. Sachez donc vous emparer de ces tendances, et leur donner le bien pour objet, et sous l'impulsion de l'enthousiasme qui transporte ces natures ardentes, vous leur ferez opérer des merveilles. N'attendez rien au contraire de ces âmes froides et indifférentes que rien n'excite.

11° Mais à côté du sentiment de l'infini, existe celui de notre faiblesse, de notre misère, de notre dépendance. L'amour du merveilleux, le penchant pour les choses extraordinaires pourrait exalter notre orgueil et nous inspirer une confiance présomptueuse dans nos propres forces. La conscience de notre insuffisance nous ramène à une opinion plus modeste de nous-mêmes ; elle nous conduit à l'*humilité*. L'humilité n'est jamais satisfaite d'elle-même, et c'est là tout le secret de sa vertu. Dans la famille, elle nous inspire la *déférence*, le *respect*, la *docilité*, l'*obéissance ;* dans la société, elle nous fait trouver notre infériorité légitime, notre dépendance juste et raisonnable, et nous fait aimer la subordination, source de la paix et de l'ordre. Dans la religion, elle nous purifie, elle nous perfectionne, elle nous dispose à une résignation parfaite aux desseins de la Providence, à une entière soumission à la volonté de Dieu.

12° La *modestie*, cette modération de l'esprit qui nous porte à présumer toujours plus avantageusement des autres que de nous-même, et qui nous fait éviter tout ce qui blesserait l'amour-propre d'autrui, est un sentiment si voisin de

la *pudeur*, qu'il est difficile de ne pas les réunir. Toutefois, comme la *modestie* nous met plus en rapport avec les autres hommes, et la *pudeur* avec nous-même, il y a dans la première quelque chose de plus social, et dans celle-ci quelque chose de plus personnel. Ajoutons que la modestie a son principe dans l'humilité, et la pudeur dans l'innocence; car la pudeur est cette délicatesse de conscience qui nous fait craindre pour nous-même jusqu'à l'apparence du mal.

13° L'*humilité* dispose au *respect* d'autrui, mais elle dispose surtout à la *piété*; elle est le véhicule le plus puissant du *sentiment religieux*. L'*orgueil* n'adore pas; il blasphème. L'humilité seule s'agenouille devant Dieu, lui rend hommage, s'abaisse devant sa puissance, sa majesté, sa sainteté. Cela seul démontre combien il importe dans l'éducation de l'enfance et dans la conduite des peuples, de favoriser le développement du *penchant à la vénération*, penchant si éminemment social, et si éminemment moral, puisque partout où il manque, partout où il est altéré ou détruit, nulle famille, nulle société, nulle religion n'est possible.

14° Enfin, il est un dernier sentiment qui n'a pas été tout-à-fait inconnu aux païens, mais qui ne s'est développé qu'au sein du christianisme et à la lumière de l'Évangile : c'est l'*amour de la solitude*, c'est le *besoin de se retirer du monde*, et de vivre seul avec soi et avec Dieu. L'*amour de la solitude* est presque inséparable du *désir de la perfection*. « N'en doutons pas, dit M. de Châteaubriand, nous avons au fond du cœur, mille raisons de solitude; quelques-uns y sont entraînés par une pensée tournée à la contemplation; d'autres par une certaine pudeur craintive qui fait qu'ils aiment à habiter en eux-mêmes; enfin, il est des âmes trop excellentes qui cherchent en vain dans la nature les autres âmes auxquelles elles sont faites pour s'unir, et qui semblent condamnées à une sorte de virginité morale ou de veuvage éternel »

TITRE SECOND.

ANALYSE DE L'INTELLIGENCE.

L'intelligence est, comme nous l'avons dit, l'ensemble de toutes les modifications que le *moi* éprouve lorsqu'il est mis en rapport soit avec le monde extérieur, visible ou invisible, soit avec lui-même, par la *connaissance* qu'il prend de ce qui s'y passe. Il subit encore l'action des objets matériels ou immatériels, mais seulement par l'idée ou la notion qu'il en reçoit, par les jugements ou les croyances qu'ils déterminent en lui. Or, l'*idée* est chose parfaitement distincte du *sentiment*, et nul homme ne confond, ni dans sa pensée, ni dans le langage, le *connaître* avec le *sentir*. Nous comprendrons donc sous le nom commun d'*intelligence* tous les faits intérieurs que la psychologie désigne sous le nom de *perceptions*.

DIVISION DE LA PERCEPTION.

La *perception* se divise comme les objets de la connaissance; or, les objets de la connaissance sont :

1° Le *moi* et ses différentes manières d'être, soit actives, soit passives, soit actuelles, soit passées ;

2° Les corps et leurs qualités ;

3° Les rapports de toutes sortes qui existent entre les êtres, les choses purement intelligibles, telles que la substance, la la cause, le temps, l'espace, l'infini, les lois, les principes, les conséquences, etc. ;

4° Le bien et le mal moral, le mérite et le démérite des actions ;

5° Le beau et le laid, soit moral, soit physique.

Nous traiterons donc successivement :

De la *perception de conscience*, ou connaissance des faits intérieurs présents ;

Du *souvenir*, connaissance des faits intérieurs passés,

De la *perception externe matérielle*, connaissance du monde sensible et des phénomènes qui s'y passent ;

De la *perception de rapport* ou *raison* et de ses différentes divisions, parmi lesquelles on peut ranger :

1° La *perception morale*, connaissance de la distinction du bien et du mal, du mérite et du démérite ;

2° Le *goût*, ou *perception esthétique*, connaissance du beau et du laid, soit moral, soit physique, soit dans la nature, soit dans les œuvres d'art.

PREMIÈRE SECTION.

PERCEPTION INTÉRIEURE OU DE CONSCIENCE, AUTREMENT DITE : SENS INTIME.

La *perception intérieure* ou de *conscience* nous met en rapport avec nous-même, par la *connaissance immédiate* que prend le *moi* de tous les *modes* ou de tous les *actes* dont il est actuellement le *sujet* ou la *cause*. Ces modes et ces actes ont reçu le nom de phénomènes de conscience ; on les appelle encore faits *internes* ou *subjectifs*, parce qu'ils sont identiques au *moi* et ne sont que les diverses manifestations de son existence. « C'est un pouvoir bien incompréhensible, dit M. Ancillon, que cette conscience de nous-même. Par elle nous fixons dans leur course rapide tous les faits et toutes les actions qui se passent en nous. Nous les distinguons les uns des autres ; et comme ces faits se succèdent avec régularité, nous les rangeons d'après certaines lois.

La *perception intérieure* est donc l'unique fondement des sciences psychologiques. En s'apparaissant à lui-même dans chacune des formes de sa pensée et de son existence, l'esprit ne peut *connaître*, *croire*, *juger*, *se souvenir*, *raisonner*, *jouir*, *souffrir*, *désirer*, *vouloir*, sans savoir qu'il *connaît*, qu'il *croit*, qu'il *juge*, qu'il *se souvient*, qu'il *raisonne*, qu'il *jouit*, qu'il *souffre*, qu'il *désire*, qu'il *veut* ; sans se connaître ainsi comme être *sensible*, *intelligent* et *libre*. Car la conscience, en lui révélant toutes les *modifications* qu'il *subit*, et tous les *actes* qu'il *produit*, lui atteste encore les *facultés*

ou les *capacités* que ces divers faits supposent. Il est vrai qu'il n'acquiert la notion de sa *durée*, de son *unité substantielle*, de son *identité*, de sa *personnalité*, de sa *liberté*, que lorsque la *mémoire*, la *réflexion* et la *raison* sont entrées en exercice, comme nous l'établirons ailleurs. Mais la mémoire, la réflexion et la raison s'appuient elles-mêmes sur les données de la conscience, et en confirment le témoignage.

La perception de conscience renferme plusieurs éléments : 1° La notion du fait intérieur lui-même ; 2° la croyance à son existence actuelle ; 3° l'affirmation mentale qu'il existe en effet. Nous ferons voir plus tard comment la raison nous fait rattacher au même sujet, au même *moi*, la diversité et la multiplicité de ses états et de ses opérations, comment la *variété* infinie des modes nous apparaît dans l'*unité* de la substance.

On a élevé la question de savoir si la perception de conscience, qui est incontestablement continuelle pour chacun de nous dans l'état de veille, est suspendue dans l'état de sommeil, de léthargie, d'évanouissement, de syncope, etc.

Pour résoudre cette question, il faut distinguer deux espèces de conscience : la *conscience passive* ou irréfléchie, et la *conscience active* ou réfléchie.

La conscience passive, la seule dont il s'agit ici, nous donne le sentiment de notre existence, en nous avertissant de la manière dont nous sommes affectés présentement. Ainsi point d'émotion, point d'idée dans l'âme, sans que l'âme en ait conscience; et il ne peut en être autrement, car toute émotion, toute idée, toute conception, est un mode d'existence; et par cela seul que chacun de ces modes révèle l'existence, puisqu'il en fait partie, l'existence doit se révéler elle-même à l'esprit, par la connaissance du fait qui la manifeste. Or, demander si la perception de conscience est suspendue pendant le sommeil ou l'évanouissement, c'est demander si pendant la durée de ces divers états il y a interruption des modes de l'existence dans l'âme, s'il y a cessation absolue de la pensée, c'est demander si l'âme vit encore, puisque pour elle vivre, c'est penser. S'il n'y a pas solution de continuité des modes de l'existence, absence totale de faits internes, l'âme doit en conserver la conscience, au moins sourde et obscure; car, si elle ne peut

vivre sans penser, elle ne peut penser sans sentir qu'elle pense.

Mais y a-t-il dans les états dont il s'agit conscience *réfléchie* du *moi*, sentiment distinct de la personnalité? non; car le *sommeil*, la *léthargie*, l'*évanouissement*, de même que l'ivresse, la folie, ou même une violente passion, ont pour effet d'enlever l'esprit à lui-même, de le jeter, pour ainsi dire, hors de soi, en lui ôtant l'usage de la réflexion et de la liberté. Alors il n'y a plus qu'un sentiment vague et indéterminé de l'existence; et comme ce qui constitue le *moi*, la personnalité, c'est l'*activité*, c'est la *liberté*, c'est la *réflexion*, c'est la *possession de soi-même*, par le libre usage de la raison, le *moi*, en cessant d'être maître de lui-même, cesse de se connaître *clairement*, et se perd, pour ainsi dire, de vue tant que durent les causes qui agissent momentanément sur lu

SECONDE SECTION.

DU SOUVENIR, OU PERCEPTION DES FAITS INTÉRIEURS PASSÉS.

Mais ce serait en vain que nous aurions la conscience de tous les faits intérieurs ou subjectifs qui se passent actuellement en nous, si nous n'avions encore la faculté de nous rappeler ces mêmes faits quand ils sont passés : puissance merveilleuse par laquelle, joignant toujours à la connaissance de notre existence présente la connaissance rétrospective de notre existence antérieure, nous avons le sentiment de la continuité du *moi* dans le temps, de notre durée, de notre identité personnelle.

Le *souvenir* est donc la perception du *passé*, comme la conscience est la perception du *présent* : c'est la connaissance d'un fait intérieur qui n'est plus, d'une *modification* que nous avons éprouvée, mais qui a fait place à une autre, d'un *acte* que notre âme a produit, mais auquel le développement de notre activité volontaire a fait succéder depuis une foule d'autres actes; c'est le retour d'un sentiment, d'une idée, d'une conception, d'un désir, d'une volition, enfin d'une pensée quel-

conque, qui nous avait préoccupés auparavant, et qui vient se présenter de nouveau à la vue de l'esprit.

Nous ne nous rappelons pas seulement avoir éprouvé tel sentiment, avoir formé telle volition ; ce sentiment ne peut apparaître de nouveau à la vue de l'esprit, sans que le souvenir nous le montre accompagné de son objet. Et il en est de même du désir et de la volition, que nous ne pouvons ressaisir par la pensée, sans que nous nous rappelions par cela même ce que nous désirions, ce que nous voulions. Cela est vrai, à plus forte raison, de l'idée ou de la connaissance. Le retour de la faculté de penser à cette idée ne peut la ramener par le souvenir sous les yeux de l'âme, sans y ramener en même temps la chose qui en était l'objet. Voilà pourquoi certaines personnes, ne considérant que la dernière partie de ce phénomène, et s'attachant uniquement à la propriété qu'a le souvenir de nous représenter l'objet précédemment perçu, en ont conclu qu'il n'est pas vrai que le souvenir soit uniquement la connaissance d'un fait intérieur qui n'est plus, s'appuyant d'ailleurs sur le langage vulgaire, qui a consacré ces expressions : *J'ai souvenir de telle personne, de telle chose.*

Pour que le phénomène de mémoire soit complet, il faut qu'il y ait, non-seulement *conception* ou *représentation mentale* du fait qui est l'objet du souvenir, mais encore *reconnaissance* de cet objet, comme ayant déjà été connu par nous, comme ayant déjà apparu aux yeux de la conscience ; en un mot, il faut qu'il y ait croyance que l'objet n'est pas nouveau pour nous. C'est par la *reconnaissance* que le moi se sait identique ; c'est donc par elle que nous arrivent les idées de *succession*, de *durée*, d'*identité*, de *semblable*, de *dissemblable*, de *commencement*, de *fin*, etc.

Lorsque nous concevons, c'est-à-dire, lorsque nous nous représentons un fait, sans pouvoir dire si nous l'avons rêvé ou perçu, il y a souvenir, mais souvenir imparfait, parce qu'il y a reconnaissance incomplète. Quelquefois nous nous attribuons comme une conception qui nous est propre ce qui n'est qu'un souvenir, et notre mémoire est en défaut, parce que la *reconnaissance* n'intervient pas. Mais dès que nous reconnaissons notre erreur, et que ce que nous prenions pour une idée de no-

tre invention nous apparaît comme une combinaison connue et qui ne nous appartient pas, alors il y a *souvenir*, parce qu'il y a *reconnaissance*

« Entre toutes les énigmes que présente notre nature intellectuelle, dit M. Ancillon, il n'y en a pas de plus insoluble que l'énigme de la reproduction des représentations sensibles. Que reste-t-il des intuitions et des sensations, après qu'on a cessé de les avoir? où se retirent-elles, quand leur jeu a fini et qu'elles ont fait place à d'autres? que sont ces traces qu'elles laissent dans l'âme ou dans le cerveau, et dont nous n'avons pas la conscience? Comment et par quel art les faisons-nous sortir brillantes de leur profonde obscurité, fraîches et vivantes de la mort apparente où elles étaient plongées? Ici les hypothèses mêmes nous abandonnent; car toutes celles qu'on a faites sur cette question intéressante n'ont pas même la vraisemblance d'un roman. »

La première et la plus célèbre de ces explications est l'hypothèse des images ou espèces sensibles que l'on supposait partir des corps, s'introduire dans le cerveau ou *sensorium*, et y rester gravées plus ou moins long-temps après que leur cause avait disparu; de sorte que la *perception* consistait pour l'âme à *voir* ces images, et le *souvenir* à les *revoir*.

A cette hypothèse, qui se réfute par elle-même, M. Damiron en substitue une autre, qui n'est guère plus solide. Selon lui, le fait objet du souvenir ne périt pas entièrement; il continue à demeurer dans l'âme, mais à l'*état latent*, et comme mouvement secret et sans conscience; c'est-à-dire que, quoique non senti, il continue à être, et à garder son caractère distinctif, manquant de lumière et non de réalité, voilé et obscur, mais non éteint; jusqu'à ce qu'une circonstance, mettant en jeu la mémoire, rende à l'esprit la conscience de cette impression, et en fasse derechef une perception qui, renouvelée et non nouvelle, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise.

M. Gérusez paraît adopter ces deux explications; mais il distingue les notions métaphysiques des notions figurées, c'est-à-dire qui se présentent sous une image. Selon lui, la solution de M. Damiron s'applique parfaitement aux premières.

Ainsi, dit-il, les idées générales, les lois, les principes, s'unissent à l'âme, la pénètrent, s'incorporent avec elle, et deviennent une partie intégrante de sa vie; une fois conçues, elles adhèrent à l'intelligence, et lors même qu'elles échappent à la conscience, elles vivent toujours de la vie même de l'âme. Quant aux notions sensibles, M. Gerusez considère comme très-*vraisemblable* que le cerveau s'assimile le monde sensible, comme l'âme le monde intelligible, et que cet organe, dans le fait du souvenir des choses matérielles, devient visible à l'âme.

Toutes ces hypothèses peuvent être fort ingénieuses; mais évidemment elles n'expliquent rien, et laissent subsister toute la difficulté. Sans chercher à la résoudre, nous dirons qu'il n'est pas nécessaire que nous *retenions*, c'est-à-dire que nous conservions en nous, même à l'état latent, les perceptions passées ; il suffit qu'elles restent liées dans l'ordre intellectuel à d'autres idées que nous pouvons acquérir, à d'autres faits qui peuvent se passer en nous, par les rapports que la nature a mis entre elles, pour que nous ayons toujours le pouvoir de le ressaisir par la pensée. C'est même sur ce principe qu'est fondé l'art de la mnémotechnie, qui n'est que l'art de classer les idées, c'est-à-dire, de les lier entre elles par des rapports naturels et conventionnels.

En effet, si l'on est attentif à la manière dont nos souvenirs s'enchaînent, on reconnaîtra que toutes nos représentations sont liées dans la mémoire, par la co-existence de leurs objets dans l'espace, ou par leur succession ou leur simultanéité dans le temps ; par leur rapport de substance, d'attributs, de modification, et par ceux de cause et d'effet, de principe et de conséquence, enfin par les ressemblances des représentations et des objets, ou par leurs différences, et même par leurs contrastes.

Ainsi, lorsque deux objets ont été connus simultanément, la vue du premier occasionne souvent le souvenir du second, comme le souvenir de l'un peut appeler la conception de l'autre. Ainsi l'idée d'un corps peut suggérer par analogie celle de tel autre corps compris dans la même espèce ou dans le même genre.

Mais il y a une condition essentielle à la reproduction d'une conception par le souvenir ; c'est que cette conception, au moment où elle nous a apparu pour la première fois, ait été l'objet de notre attention. C'est cet acte d'attention qui, en la rendant claire et distincte, lui donne la propriété de pouvoir être ressaisie par la mémoire. Et plus cet acte d'attention aura été réitéré au moment de l'acquisition de la connaissance, plus il y a de chances pour le retour de l'idée.

La diversité des objets du souvenir, et aussi celle des rapports ou liens d'affinité par lesquels nos idées s'attirent et s'enchaînent les unes aux autres, constituent les variétés de la mémoire. On distingue une mémoire physique et une mémoire métaphysique. La première est celle des sons, des couleurs, des formes, des événements, etc ; elle enchaîne les objets par leurs rapports matériels : c'est la mémoire de l'enfance. La seconde est celle des faits de conscience, des combinaisons numériques, des déductions rationnelles ; elle enchaîne les objets par des rapports logiques de cause à effet, de principe à conséquence : c'est celle de l'âge mûr. La réunion de ces deux mémoires se trouve souvent chez les poètes et chez les orateurs.

On divise encore la mémoire en *facile* ou prompte, *présente* ou retraçant les objets au commandement de la volonté, et *tenace* ou fidèle. Les mémoires les plus faciles ne sont pas toujours les plus tenaces.

Enfin, il y a une mémoire *passive* ou involontaire, et une mémoire *active* ou volontaire. Dans l'une, la conception se reproduit dans l'âme d'une manière imprévue, et sans que nous l'ayons en aucune manière provoquée : c'est ce qu'on appelle proprement *souvenir*. Dans l'autre, le retour de la conception a lieu par suite d'un acte de l'esprit faisant effort pour rappeler une suite de connaissances acquises, pour rattacher une conception présente à d'autres conceptions, en vertu des rapports réels ou conventionnels qui existent entre elles. Ici, la volonté intervient directement et sciemment dans l'enchaînement des idées. Ce travail de mémoire est celui d'une personne qui veut parvenir à réciter une pièce de vers, ou qui, racontant un événement, s'applique à en retracer toutes les circonstances.

C'est un fait prouvé par la science que la mémoire dépend jusqu'à un certain point de l'état de nos organes physiques. Certaines dispositions du cerveau sont favorables à l'exercice de la mémoire ; certaines lésions de l'organe cérébral en entraînent au contraire la perte totale ou partielle. D'un autre côté, l'expérience fait connaître qu'au travail intellectuel qui a pour objet le rappel des idées, correspond un certain mouvement dans le cerveau ; mouvement d'autant plus sensible, que l'action provocatrice du souvenir a été plus énergique et plus prolongée. Mais comment un état du cerveau influe-t-il sur la mémoire, et, réciproquement, à quelle modification du cerveau correspond le souvenir, voilà ce que très-probablement on ne connaîtra jamais. Cependant on a prétendu déterminer le caractère de cette modification, par trois hypothèses ; 1° celle *des esprits animaux* ; 2° celle du *fluide nerveux* ; 3° celle de la *vibration des nerfs*. Leur examen nous convaincra que toute recherche ayant pour but d'expliquer le souvenir par la physiologie ne peut que nous égarer.

Il y a des moyens de perfectionner la mémoire, c'est-à-dire de la rendre plus prompte et plus fidèle. Indépendamment de l'exercice fréquent, sans lequel les mémoires les plus heureuses ne tardent pas à devenir lentes et paresseuses, ces moyens sont fondés sur le principe de l'*association* et de la *classification* de nos connaissances, par les rapports logiques et scientifiques qui les lient entre elles. Systématiser ses idées, c'est en faciliter le rappel ; car lorsqu'elles sont ainsi liées l'une à l'autre dans un ordre logique, elles sont comme une chaîne immense dont on ne peut toucher un anneau sans attirer à soi tous les autres.

Mais il y a aussi des moyens d'acquérir l'espèce ou la qualité de mémoire dont on est dépourvu, par exemple, celle des faits, des dates, des nombres, etc. Ces moyens consistent 1° à donner son attention à l'objet, au moment où on en acquiert la connaissance ; 2° à réitérer cet acte d'attention chaque fois que l'acquisition de la connaissance est répétée, afin de la fixer dans l'esprit ; 3° à faire intervenir et à intéresser autant que possible la sensibilité ; on apprend mal les choses pour lesquelles on n'a aucun goût ; 4° à s'exercer à concevoir et à se

représenter les objets qu'on veut retenir; 5° enfin, à associer les choses qu'on retient mal, aux choses qu'on retient le mieux : pourvu toutefois que les associations qu'on cherche à établir ne soient pas tout-à-fait irrationnelles ; car ce serait s'exposer à fausser l'esprit, en voulant favoriser la mémoire.

Comme on a pu le voir par ce qui précède, le souvenir est un fait très complexe, qui peut se résoudre par l'analyse dans les éléments suivants :

1° Réapparition d'une conception ou d'une image devant l'œil de l'esprit.

2° Conscience que l'objet représenté a déjà été vu et senti : reconnaissance de l'objet.

3° Croyance spontanée qu'un certain temps s'est écoulé entre le moment de la première conception et celui de sa reproduction : notion de la durée de l'objet.

4° Croyance spontanée que l'objet est resté le même à travers le temps, et malgré les mutations de sa forme ; notion de l'identité de l'objet.

5° Croyance spontanée que nous, qui nous souvenons d'une chose, sommes les mêmes qui l'avons vue précédemment.

Sans le concours de ces éléments, dit M. Bautain, le souvenir est impossible ; le manque d'un seul paralyse l'exercice de la mémoire.

TROISIÈME SECTION.

DE LA PERCEPTION EXTERNE MATÉRIELLE.

L'âme se connaît dans la réalité de son être et de ses manières d'être, dans la continuité de son existence et la variété de ses modes, dans l'unité et l'identité de sa personne. Mais elle connaît aussi ce qui n'est pas elle ; c'est même parce que la réflexion établit l'antithèse du *moi* et du *non-moi*, qu'elle paraît faire ressortir la personnalité et la mettre en évidence.

S'il est vrai, comme tout porte à le croire, que le développement de nos facultés commence par la *sensation*, la notion

confuse de notre existence doit être le début de la connaissance humaine ; car il est impossible à l'âme de se sentir modifiée par le plaisir ou la douleur, sans avoir conscience de l'état de bien-être ou de malaise qu'elle éprouve. Aussitôt que la sensibilité entre en exercice, l'intelligence doit elle-même entrer en action, c'est-à-dire que l'âme devient sujet connaissant dès qu'il y a en elle quelque chose à connaître; or, il y a déjà ici quelque chose à connaître, et c'est la sensation agréable ou pénible par laquelle son existence vient de se révéler.

Mais dès que l'âme a perçu par la conscience le fait intérieur qui la modifie, et cette perception de la sensation qui l'émeut est simultanée à la sensation même, elle ne tarde pas à sortir d'elle-même pour saisir au dehors la cause de ses émotions. Il est même impossible de séparer l'instant où elle a conscience de ses manières d'être, de celui où elle en perçoit la cause extérieure, tant est rapide et instantanée la double réaction de l'âme sur le *moi* et sur le *non-moi*. Mais aussitôt que la double connaissance qui en résulte a été réfléchie, et par là même distinguée, il est aisé de comprendre comment l'âme en possession de deux termes dont elle a saisi l'antithèse s'aperçoit alors clairement, distinctement dans la notion claire et distincte des limites que le monde extérieur pose à sa personnalité. C'est donc véritablement par l'idée de l'extériorité, que le *moi* se dégage de tout ce qui n'est pas lui, et que son existence propre se dessine nettement à sa vue.

Ceci nous conduit à la définition même de *la perception externe matérielle,* qui se distingue de la *perception de conscience,* en ce que celle-ci nous donne la *connaissance* de nos *sensations,* comme *faits intérieurs*, tandis que celle-là nous donne la *connaissance* de leurs *causes*, comme *faits externes*. Par la première, le *moi* se met en rapport avec lui-même, par la conscience de ce qui se passe en lui ; par la seconde, il se met en rapport avec le monde matériel, par la connaissance de ce qui se passe hors de lui, c'est-à-dire, dans ses organes et dans les corps avec lesquels il communique.

C'est quelque chose d'admirable sans doute que l'âme puisse se voir et se contempler dans toutes ses manières d'être ac-

tuelles ou passées. Mais ce qu'il y a peut-être de plus admirable encore, c'est ce commerce incompréhensible qui existe entre l'âme et le corps, entre l'âme et le monde des corps; c'est ce phénomène que nous nous appliquerons d'abord à décrire; nous exposerons ensuite les diverses hypothèses qui ont été imaginées pour expliquer la *perception extérieure*.

ARTICLE Ier. — *Perceptions du tact.*

Toutes les fois que nos organes sont en contact avec un corps étranger, ce contact détermine dans ces mêmes organes une série d'impressions qui se propagent des nerfs jusqu'au cerveau, et à la suite desquelles notre âme éprouve une *sensation du toucher*. Cette sensation est elle-même accompagnée de la connaissance immédiate de deux faits qui se passent hors du *moi;* ces deux faits extérieurs, ce sont deux *solidités* qui s'opposent une mutuelle résistance, et qui sont réciproquement *impénétrables*. C'est cette connaissance que plusieurs philosophes ont appelée *perception externe naturelle*, pour la distinguer des perceptions du goût, de l'ouïe, de la vue et de l'odorat, auxquelles ils ont donné le nom de *perception extérieure acquise*.

Ainsi, nous ne pouvons toucher un corps sans avoir la notion de la résistance qu'il nous oppose, et par là de son *étendue* et de son *impénétrabilité*. Mais l'idée de quelque chose de *solide*, d'*étendu*, d'*impénétrable*, qui résiste au contact de notre main, et par conséquent à l'effort de notre volonté, emporte nécessairement l'idée de quelque chose d'*extérieur* que le *moi* distingue de lui-même et qu'il répute *non-moi*.

Nous avons dit qu'à la suite d'une sensation du toucher, l'esprit perçoit non pas *une* solidité, mais *deux* solidités, deux étendues tangibles. « Parmi ces étendues tangibles, il en est une, dit M. Garnier, que nous appelons notre corps, parce qu'elle a ce caractère particulier, que, tandis que nous la touchons, nous touchons par elle; ainsi, je promène ma main sur toute la superficie de mes autres membres; la main me les fait percevoir, mais eux me font percevoir ma main. Cette étendue tangible a de plus la propriété de se mouvoir par la seule in-

fluence de ma volonté, ce qui la rend mienne à un nouveau titre; enfin elle est l'intermédiaire sans lequel je ne puis percevoir ni elle-même ni aucune autre étendue tangible. Elle est donc mon corps, et de plus mon instrument, mon organe pour connaître les corps. »

Si nous analysons, la perception du tact, nous reconnaîtrons qu'elle renferme, comme toute autre perception, plusieurs éléments. Car par elle nous avons d'abord la notion de la *solidité*; perçue; nous croyons en outre que cette solidité doit être affirmée comme existant actuellement, et nous nous affirmons en effet à nous-même que son existence est réelle. Nous croyons de plus fermement, mais non pas invinciblement, que cette solidité existait antérieurement, et qu'elle existera postérieurement à la perception qui nous l'a fait connaître. Mais la notion de cette *permanence* supposant la notion de *durée*, il est évident qu'elle n'est pas essentiellement renfermée dans toute perception du tact, et que nous ne croyons à l'existence antérieure et postérieure de la solidité perçue que lors que nous avons déjà fait emploi de la mémoire.

On a cherché à déterminer les idées sensibles que le toucher nous donne. Il serait assez difficile d'énumérer les diverses notions qu'il nous fournit, car les sensations qui en dérivent sont d'une prodigieuse variété ; le langage n'a pas même assez d'expressions pour rendre les innombrables modifications du toucher : ainsi les mots : étendu, solide, impénétrable, mou, fluide, poli, rude, droit, recourbé, rond, carré, pointu, anguleux, etc., sont loin de répondre à la diversité presque infinie des perceptions que nous obtenons par le tact.

Cependant quelques philosophes ont tenté de donner la liste des objets de cette perception, sous le nom de *qualités premières des corps*. Locke les ramène toutes à la *solidité*, l'*étendue*, la *figure*, le *mouvement* et le *repos*, et le *nombre*. Reid remplace le *nombre* par la *divisibilité*, et y joint la *dureté*, la *mollesse*, la *fluidité*. Dugald-Stewart ne conserve que la *solidité* et l'*étendue*. Enfin M. Gatien-Arnould réduit ces différentes listes à la *solidité*, dont toutes les autres qualités ne sont, dit-il, que des modifications ; la *solidité* ayant seule pour caractère d'être connue *directement et en elle-*

même, c'est-à-dire, d'une manière immédiate et absolue, sans le secours de l'expérience, du raisonnement et de la mémoire. Mais, objecte M. Garnier, il n'y a pas lieu de dire que l'étendue tangible ou la solidité est une qualité absolue et connue en elle-même, tandis que le *son*, par exemple, est une qualité *relative* et connue indirectement : car je connais directement le *son* comme *son*, et ne sais pas plus ce qu'est en elle-même l'étendue tangente que je ne sais ce qu'est le *son* en lui-même.

Sans entrer dans cette question, nous nous bornerons à constater que parmi les idées que nous acquérons par le tact, avec ou sans le secours de la mémoire et de la comparaison, se trouvent incontestablement celles de *résistance*, de *solidité*, d'*étendue*, d'*impénétrabilité*, de *tangibilité*, de *forme*, de *figure*, de *divisibilité*, de *pluralité*, de *nombre*, de *surface*, de *longueur*, de *largeur*, de *profondeur*, de *contiguité*, de *continuité*, de *mouvement*, de *déplacement*, de *mobilité*, de *distance*, d'*accroissement* et de *diminution*, de *grandeur* et de *petitesse*, de *ductilité*, d'*élasticité*, de *mesure*, de *pesanteur*, de *chaud* et de *froid* ou de *température*, de *plan*, de *rude* et de *poli*, de *dureté*, de *tenacité*, de *sécheresse*, d'*humidité*, de *malléabilité*, de *compressibilité*, de *fragilité*, de *mollesse*, de *liquidité*, de *fluidité*, etc. D'où il suit que le sens du toucher est éminemment le sens de la physique, de la géométrie, etc. C'est par lui que nous connaissons les corps, parce que c'est lui qui nous met en rapport avec leurs propriétés essentielles et constitutives, et qui, en nous donnant la notion claire de l'*extériorité*, c'est-à-dire, de l'existence du monde extérieur, nous apprend à distinguer nettement le *moi* de tout ce qui n'est pas lui, par l'opposition qui s'établit entre nos volontés et les forces de la nature.

Ajoutons que non-seulement la faculté tactile nous fait percevoir et localiser dans les corps la cause de nos sensations, mais que c'est elle encore qui nous donne les moyens de pourvoir à notre conservation, en nous avertissant de la partie de notre propre corps par laquelle nous arrive la perception de l'*étendue touchée*, et à laquelle nous rapportons les impressions qui nous viennent du dehors. Sans cette connaissance,

il nous serait impossible de nous détourner des dangers qui menacent à chaque instant notre existence.

ARTICLE II. — *Perceptions de la vue.*

Les perceptions de la vue se distinguent des perceptions du tact, en ce que celles-ci nous donnent les *étendues solides*, tandis que les premières nous donnent les *étendues de couleur*. Par le tact, nous jugeons des rapports de *densité*, de *distance*, de *pesanteur*, de *température ;* par la vue, nous jugeons des rapports de *clair* et d'*obscur*, d'*ombre* et de *lumière*.

Les détails physiologiques dans lesquels nous sommes entrés au commencement de ce programme démontrent que chaque organe a ses fonctions propres, sa nature particulière, qui le met en rapport avec certaines propriétés corporelles qu'il a pour objet de nous faire saisir. Quoique la destination spéciale de tous les nerfs n'ait pas encore été bien déterminée, on sait toutefois que le nerf optique est en rapport avec les couleurs, que c'est par lui que nous en avons la perception ; et en le supposant doué en même temps de la faculté tactile, il en résulterait seulement, qu'indépendamment de la propriété que lui seul possède d'être affecté par la lumière, il jouirait encore de la propriété commune à presque toutes les parties du corps, de nous mettre en relation avec les *étendues tangibles*.

Pour l'homme qui serait réduit au sens de la vue, le monde extérieur apparaîtrait comme une surface plane sur laquelle son œil ne distinguerait rien autre chose que la diversité des teintes plus ou moins vives, plus ou moins obscures. Mais le tact fait de bonne heure l'éducation du sens de la vue, qui devient ainsi capable de juger plus tard, non par elle-même, mais à l'aide de l'expérience et de la raison, et toujours approximativement, des *profondeurs* et des *distances* ; car la nature a placé une foule d'objets hors de la portée de nos organes tactiles. La vue, en étendant la sphère de nos perceptions, bien au-delà des limites où le toucher peut atteindre, pouvait seule suppléer à l'impossibilité où nous sommes de nous transporter dans tous les points de l'espace, et d'appli-

quer nos mesures manuelles à une infinité de corps que nous ne pouvons palper, et sur lesquels nous avons cependant besoin de porter un jugement.

Lorsque nous voulons juger de l'*étendue* et des *distances*, par le moyen de la vue, l'esprit procède par association d'idées. En effet, quand nos yeux nous font connaître des étendues de couleur, tandis que nos mains nous font percevoir des étendues tangibles, nous remarquons que ces deux étendues existent dans le même temps et dans le même lieu. Cette co-existence dans le temps et dans l'espace nous conduit naturellement à croire que la cause des sensations de couleur réside dans les mêmes solides, à la présence desquels nous savons qu'elles sont simultanées, et qu'elle y réside d'une manière permanente. Ainsi le tact nous apprend que telles nuances correspondent à telle profondeur, telle distribution de lumière et d'ombre à telle forme ronde, plane, anguleuse; tel agrandissement ou telle diminution d'apparence visuelle à l'approche ou à l'éloignement plus ou moins rapide d'un corps tangible. L'éducation des sens d'un enfant ne se fait pas autrement.

Malebranche a rassemblé une foule d'exemples pour prouver que la vue n'est pas le sens par lequel nous puissions juger avec exactitude des rapports d'*étendue*, de *forme* et de *distance* qui existent entre les corps; et les enfants eux-mêmes le savent aussi bien que les plus habiles géomètres. Nous ne pouvons pas même, dit encore Malebranche, distinguer par la vue si une ligne est droite ou non. Il nous faut pour cela une règle; mais cette règle, comme instrument géométrique, est du ressort du toucher, qui seul peut nous la fournir.

Les principes de la perspective sont fondés sur les associations qui s'établissent entre les perceptions de la vue et celles du tact, sur les rapports que l'expérience a fait découvrir entre telle réalité corporelle et telle apparence visuelle. L'art du peintre consiste à connaître parfaitement ces rapports, et à trouver le point juste où l'image correspond à l'objet. Mais comme ces associations ne sont pas indissolubles, la raison est souvent mise en défaut par ce qu'on appelle des illusions d'optique. Ainsi le spectacle de la phantasmagorie, et les phénomènes si étonnants que présentent les Dioramas et les Panoramas

font naître en nous des jugenents naturels que nous ne devrions pas former.

Il résulte de ce qui vient d'être dit que les seules données qui soient propres à la vue sont l'*étendue de lumière et de couleur,* et la *forme* réduite aux seules dimensions de la *longueur* et de la *largeur*. Aidée de la mémoire, elle nous fait connaître la pluralité des couleurs, elle nous en fait aussi percevoir l'étendue relative ou la grandeur, la position, le mouvement, l'agrandissement ou la diminution, mais toujours dans le même plan vertical.

Il est presque superflu de répondre ici à la question longtemps agitée dans les écoles, si les couleurs existent dans l'âme ou dans les objets. Il est évident que la couleur est un fait extérieur, une propriété de la matière, par laquelle les corps affectent l'organe de la vue, comme la solidité affecte celui du toucher.

Le sens de la vue est un des plus délicats et des plus riches ; c'est le sens de l'imagination et de la poésie ; c'est un de ceux qui nous donnent à la fois le plus grand nombre de sensations, et qui contribuent le plus à la notion et au plaisir du beau, soit dans la nature, soit dans les œuvres d'art.

ARTICLE III. — *Perceptions de l'ouïe.*

Il est nécessaire d'admettre les sensations de la vue comme les sensations de l'ouïe, pour avoir la certitude de l'existence *objective* de la *couleur* et du *son* ; car autrement le son et la couleur ne seraient qu'une idée, une modification de l'âme que le *moi* confondrait avec lui-même, si par le sentiment dont l'une et l'autre affectent l'âme, après avoir impressionné les organes, ils ne s'annonçaient comme quelque chose d'externe, et par conséquent comme une réalité qui se distingue du *moi* par l'action qu'elle exerce sur lui, et par l'avertissement sensible qu'elle donne de sa présence. En un mot, le *moi* c'est ce qui entend ; le *son*, c'est ce qui est entendu.

Le *son* se modifie diversement, comme la *couleur* ; il a ses nuances, son caractère, son degré de force ou de faiblesse, il est *dur* ou il est *doux*, il est *grave* ou il est *aigu*, *sourd* ou

éclatant, *plein* ou *grêle*, *juste* ou *faux*. Mais ce sont là autant de qualités relatives que l'oreille ne nous fait percevoir qu'à l'aide de la mémoire.

Or, il semble que la première chose que nous percevons dans le *son*, c'est son degré d'*intensité*, c'est-à-dire sa force ou sa faiblesse ; car, suivant la force ou la faiblesse de l'impression produite sur l'organe par les vibrations du corps sonore, l'âme est plus ou moins vivement affectée.

Nous saisissons encore dans le son le *timbre*, la *tonalité*, la *modulation*, l'*expression*, l'*articulation*, l'*accent*.

Les premiers éléments du son une fois connus, l'art s'en empare et les combine de plusieurs manières ; ces combinaisons sont la *mesure*, le *rhythme*, la *versification*, la *mélodie*, l'*accord*, l'*harmonie*, etc.

Quoique l'âme connaisse avec certitude l'*extériorité* du son, il est cependant vrai de dire que de toutes les qualités ou phénomènes sensibles, c'est celui que nous localisons le plus difficilement dans les corps. Ce n'est qu'à la suite d'une assez longue expérience que nous apprenons à juger de la direction du son et du point d'où il part. Mais lorsqu'une fois nous avons appris à associer les sons à la présence ou au choc des étendues tangibles, nous croyons irrésistiblement qu'il y a un corps partout où nous percevons un son, et c'est ainsi que l'oreille, par les perceptions qui lui sont propres, concourt à fortifier le témoignage des autres sens sur la réalité du monde extérieur.

La supériorité de l'ouïe sur la vue, comme moyen de communication entre les intelligences, est incontestable : par le langage des gestes, des mouvements de la physionomie, ou des signes écrits, un commerce, un échange admirable de pensées peut s'établir d'homme à homme. Mais dans l'absence de la lumière, le lien est brisé, et les esprits restent dans leur isolement : par la parole, au contraire, la communication est permanente. L'ouïe est donc une des conditions de la société, puisqu'elle est une des conditions de l'éloquence, de la poésie, de l'enseignement, etc. Par cette considération, il serait peut-être facile de résoudre une question que les philosophes se sont quelquefois proposée, à savoir quelle est, de la perte

de la vue ou de l'ouïe, celle qui doit rendre l'homme le plus malheureux.

ARTICLE IV. — *Perceptions de l'odorat.*

A la suite de la sensation que détermine dans l'âme la présence ou l'action du corps odorant sur l'organe olfactif, le *moi* prend immédiatement connaissance de ce qui cause ou occasionne cette sensation, et cette cause, c'est l'*odeur* même, c'est-à-dire la propriété ou qualité corporelle que nous appelons de ce nom. Or, cette propriété a-t-elle une existence *objective*, en dehors du *moi*, ou se confond-elle avec lui ? En un mot, le *moi* est-il l'*odeur* ou *ce qui perçoit* l'odeur ?

Non-seulement l'*odeur* ne s'identifie pas avec le *moi*, mais elle se distingue de toutes les autres qualités des corps ; et nul ne la confond dans sa pensée avec l'*étendue solide*, l'*étendue colorée*, et le *son*, dont elle diffère par sa nature et par l'organe qui nous la fait percevoir.

L'odorat, à l'aide de la mémoire, distingue des odeurs diverses, *fortes* ou *faibles*, *agréables* ou *désagréables*, de *longue* ou de *courte durée*. Plusieurs naturalistes ont essayé de classer les odeurs, les uns d'après le genre de sensations qu'elles procurent, d'autres d'après la nature chimique des corps.

Linné admet sept classes d'odeurs : 1° *ambrosiaques*, 2° *fragrantes*, 3° *aromatiques*, 4° *alliacées*, 5° *fétides*, 6° *vireuses*, 7° *nauséeuses*.

Lorry ne reconnaît que cinq classes d'odeurs : les odeurs *camphrées*, *narcotiques*, *éthérées*, *acides*, *volatiles et alcalines*.

Fourcroy établit l'arôme *muqueux*, *huileux* et *fugace*, *huileux* et *volatil*, *acide* et *hydrosulfureux*.

Par l'odorat, aidés de la mémoire et de l'induction, nous sommes avertis de la présence de tel ou tel objet tactile, et nous pouvons même juger de la proximité ou de l'éloignement du corps odorant, mais avec moins d'étendue encore que nous ne le faisons à l'aide de l'audition.

Les perceptions de l'odorat laissent encore moins de traces

dans l'âme que celles du goût. L'imagination n'a aucune prise sur elles, et la mémoire très-peu. Il serait intéressant de rechercher quelle est l'utilité de ce sens dans l'ordre des fonctions de l'économie animale, dans ses rapports avec la science, et surtout avec la vie morale.

ARTICLE V. — *Perceptions du goût.*

Lorsque la langue ou le palais est en contact avec un corps sapide, à la suite de l'impression qui est produite par ce corps sur les papilles nerveuses dont ces deux organes sont tapissés, l'âme éprouve une modification particulière qu'on appelle *sensation de saveur*. Cette sensation accompagne toujours l'exercice du goût, et elle est elle-même accompagnée d'une perception, c'est-à-dire de la connaissance de ce qui l'occasionne, ainsi que de la partie de l'organe qui a été affectée, soit l'extrémité antérieure ou postérieure de la langue, soit les parois du palais. Or, ce qui occasionne l'*impression* de *l'organe* et la *sensation* de l'*âme* est quelque chose d'extérieur, que le *moi* distingue parfaitement de lui-même, et qui n'est autre chose qu'une propriété de la matière. L'esprit acquiert donc immédiatement la certitude de l'existence objective de la *saveur*; le *moi* est le *goût*, et non le *sapide*.

Non-seulement l'esprit connaît que la sensation du goût a une cause en dehors de lui, mais encore il localise cette cause dans le même corps avec lequel il est actuellement en contact et dont la présence lui occasionne dans le même temps une sensation du toucher. Il attribue donc naturellement la saveur à l'étendue tangible qu'il perçoit. Mais, en les associant l'une à l'autre, il ne les confond pas, et distingue très-bien la *saveur* de la *dureté*, de la *mollesse*, de la *fluidité*; et quoiqu'un même corps puisse être à la fois *solide* et *savoureux*, il ne fait pas de la *solidité* et de la *saveur* une seule propriété identique, mais deux qualités à part.

Nous distinguons par le goût, aidé de la mémoire, des saveurs diverses ; nous en saisissons les divers degrés d'intensité et les nuances infinies.

Boërhave, Haller et Linné ont tenté de réduire les *saveurs*

à des classes générales qui les rapprochent par leurs analogies et en embrassent la totalité. L'*acide*, le *doux*, l'*amer*, l'*âcre*, le *salé*, l'*alcalin*, le *vineux*, le *spiritueux*, l'*aromatique*, l'*acerbe*, tels sont les noms par lesquels ces médecins ont désigné les caractères généraux des saveurs.

Nous devons au sens du goût beaucoup de sensations, mais peu de connaissances. Cependant il apporte aussi son contingent d'observations à la science, et il n'a pas peu contribué surtout aux progrès de la chimie.

Il nous resterait à indiquer beaucoup d'autres questions relatives aux sens, par exemple celle de savoir de quel genre d'éducation, soit intellectuelle, soit morale, serait susceptible l'homme qui serait privé de deux, de trois ou de quatre sens, et qui serait réduit ou au sens de la vue, ou au sens de l'ouïe, ou au sens du toucher, etc. Un rapport du docteur Howe, directeur de l'Institution des Aveugles à Boston, sur l'éducation d'une jeune aveugle sourde-muette et privée de l'odorat, contient à cet égard des documents intéressants.

ARTICLE VI. — *Exposition des différents systèmes imaginés pour expliquer la perception externe.*

Comment un ébranlement dans l'organe est-il suivi d'une idée dans l'âme? Comment une série d'impressions nerveuses et cérébrales occasionne-t-elle dans l'esprit la connaissance de ce qui se passe dans le monde matériel? On a cherché à résoudre ce problème par les hypothèses suivantes, que nous nous bornerons ici à exposer succinctement sans les examiner.

§ 1er. — *Hypothèse des images ou espèces intermédiaires.*

Selon Aristote, dont l'opinion a été généralement admise et enseignée jusqu'à Descartes, nos sens ne peuvent pas recevoir les objets extérieurs eux-mêmes, ils en reçoivent les *espèces*, c'est-à-dire, les images ou les formes sans la matière. Ces images ou formes émanées des objets eux-mêmes, dont elles sont la représentation fidèle, après avoir heurté les organes

de sensation, glissent à l'intérieur du corps, le long des nerfs, et arrivent au cerveau. Là, elles touchent ou impressionnent l'âme sensitive, et cette impulsion détermine la perception extérieure.

§ II. — *Hypothèse du médiateur plastique.*

Pour rendre raison du commerce qui s'établit entre l'esprit et la matière, l'anglais Cudworth imagina un agent intermédiaire entre l'âme et le corps. Cet agent, interposé entre les deux substances, sert de lien de communication entre elles. Comme il participe des deux natures, le côté matériel du médiateur reçoit l'impression de l'objet, et cette impression est transmise à l'âme par le côté spirituel de ce même agent.

§ III. — *Système de l'influx physique.*

Plusieurs philosophes, entre autres, Guillaume d'Occam, avaient rejeté l'hypothèse des images ou espèces intermédiaires. Mais comment l'âme et le corps se modifient-ils réciproquement? On chercha à rendre raison du fait, en supposant que le cerveau est le siége de l'âme, qui est comparée à une araignée au milieu de sa toile. De même que l'insecte est averti des moindres mouvements qui ont lieu aux extrémités de la toile, et en ressent le contre-coup, de même l'âme, placée à un point du cerveau auquel aboutissent tous les nerfs, connaît tout ce qui se passe dans les différentes parties du corps, et en est affectée en bien ou en mal. Si elle souffre, elle cherche à se délivrer de la douleur; elle agit à son tour sur le cerveau, qu'elle remue, et ce mouvement se communique par les nerfs à l'organe, qui écarte l'objet cause de la sensation. Ce système a reçu le nom d'influx physique, parce qu'on y suppose que le corps et l'âme agissent réellement, c'est-à-dire, physiquement l'un sur l'autre, par impulsion et par une impulsion matérielle.

Euler a modifié ce système, en supposant, non plus que l'âme reçoit l'impulsion physique du corps, mais qu'elle a la perception du mouvement des fibres du cerveau, et que cette

perception lui donne des sensations agréables ou désagréables.

§ IV. — *Système des idées innées et de la véracité divine.*

Descartes, se plaçant à l'extrémité opposée au sensualisme, qui considérait l'âme humaine comme une table rase, nia que nos idées fussent acquises, et qu'elles pussent partir des objets eux-mêmes. Les idées, selon lui, naissent avec nous et sont naturellement empreintes en nos âmes; elles en sont inséparables, ou, en d'autres termes, elles sont innées. Mais comment croyons-nous qu'en dehors de ces idées sont des objets matériels? Descartes crut devoir faire intervenir un élément distinct des idées, pour démontrer l'existence des corps. Or, cet élément, c'est un penchant invincible qui nous porte à croire à leur réalité. Mais qui nous garantira que cette croyance a le vrai pour terme? C'est Dieu lui-même, c'est l'auteur même de notre nature, qui, ayant mis en nous ce penchant, n'a pu vouloir nous tromper. Ainsi, la véracité divine témoigne avec certitude de la véracité de nos instincts, qui témoigne elle-même de la véracité de nos idées.

§ V.—*Théorie des idées en Dieu et des causes occasionnelles.*

Comme Descartes, Malebranche établit que l'idée de corps ou de matière se résout dans celle de l'étendue actuelle. Mais comment avons-nous cette idée? Selon lui, cette idée ne nous vient, ni par les sens, comme le prétendait Aristote, ni par l'esprit, comme le pensait Descartes. Nos idées, soutenait-il, ne sont ni acquises, ni innées. Elles ne sont ni dans les corps, ni dans l'âme; elles sont en Dieu; c'est en Dieu que nous voyons tout, même le monde des corps. Ainsi, nos idées sont celles de Dieu même, qui nous les communique à mesure que les objets matériels se trouvent en notre présence. D'après ce système, l'action réciproque des deux substances n'est qu'une illusion. La matière et l'esprit sont essentiellement indépendants l'un de l'autre; Dieu lui-même est le lien de communication qui les fait correspondre, de sorte que la notion de l'existence des corps ne repose ni sur une croyance naturelle,

ni sur une démonstration philosophique, mais sur une révélation intérieure et perpétuelle.

§ VI. — *Système de l'harmonie préétablie.*

Selon Leibnitz, l'âme est une *monade*, et ce qu'on désigne sous le nom de matière n'est qu'une agrégation de *monades*. Or, toute monade ayant en elle-même son principe de variation, ses modes sont indépendants de l'action des objets extérieurs. Il ne s'agit donc plus de chercher à expliquer la correspondance de l'âme et du corps. Il n'y a aucun commerce, aucune communication, aucune influence de l'une à l'autre. L'âme passe d'un état à un autre, d'une perception à une autre, par sa seule nature ; le corps exécute la suite de ses mouvements, sans que l'âme intervienne en aucune manière, et en vertu d'une *harmonie établie avant* la création de l'homme. Tout le secret du Créateur a été d'assortir dans chaque individu une âme et un corps qui devaient être dans un rapport parfait ; non que cette exacte concordance soit le résultat d'une action directe de l'un sur l'autre, ni que l'action immédiate de Dieu en soit le principe, mais parce qu'elle est produite par la simultanéité des lois de leur création. Le corps et l'âme peuvent donc être comparés à deux horloges qui, placées à distance et réglées par la même main, marqueraient toujours exactement la même heure, quoique chacune marchât indépendamment de l'autre.

§ VII. — *Système des physiologistes matérialistes.*

La tendance de la physiologie moderne est d'envahir le domaine de la psychologie, et d'expliquer par des expérimentations physiques tous les faits intérieurs, toutes les conceptions de l'intelligence. Elle a la prétention de rendre raison de tout par l'observation sensible ; et comme elle ne croit qu'aux réalités qui sont saisies par les sens, elle n'admet la pensée que comme mouvement du cerveau, que comme propriété de la matière, et elle nie l'esprit, parce qu'elle ne peut ni le voir de l'œil, ni le toucher du doigt, ni le soumettre à l'analyse chimique.

Il est tout simple que dans l'opinion des physiologistes matérialistes, la question de savoir comment l'âme et le corps agissent l'un sur l'autre, soit une question vaine et puérile. L'esprit n'étant qu'une chimère, suivant eux, la difficulté est tranchée, et tout se borne à expliquer la perception extérieure, comme fonction cérébrale, et par l'action physique des corps sur le système nerveux. Ainsi l'*impression*, la *sensation* et la *perception* sont un seul et même fait.

§ VIII. — *Idéalisme de Berkeley et de Hume.*

L'idéalisme de Hume fut une théorie sceptique ; nous n'en parlerons point ici. L'idéalisme de Berkeley fut une réaction contre le matérialisme. S'appuyant sur le principe de Locke, qui affirmait que l'esprit n'est pas en communication avec les objets matériels eux-mêmes, mais seulement avec leurs idées, il en tire cette conclusion que si l'esprit ne communique qu'avec les idées, nous n'avons pas droit de conclure qu'en dehors de ces idées il existe un monde matériel. En conséquence le monde matériel n'est qu'un phénomène qui n'a aucune réalité en dehors de l'âme ; il n'y a pour Berkeley que des esprits, et l'homme ne perçoit que les idées que Dieu lui-même suscite en lui.

QUATRIÈME SECTION.

PERCEPTION DE RAPPORTS OU RAISON.

Le mot *intelligence* n'exprime qu'une idée générale par laquelle nous désignons la faculté de saisir les divers objets de la connaissance humaine. Mais, en réalité, il y a en nous autant de facultés, ou de moyens de connaître qu'il y a d'objets perceptibles pour l'esprit humain. Ramener tous nos moyens de percevoir à un seul, à l'unité, ne serait autre chose qu'introduire la confusion dans les objets de nos connaissances; ce serait la destruction de toute philosophie. L'*unité* n'existe dans le *moi* qu'en tant que *substance* ; rien n'est plus évident, plus certain que la *pluralité* de ses qualités, de ses fonctions et de ses modes.

Nous sommes incontestablement *en rapport* avec nous-mêmes. Mais pour nous connaître, il nous faut un sens spécial qui nous avertisse de toutes nos manières d'être, de tous les changements qui se passent en nous. Ce sens spécial, nous l'avons appelé *sens intime*, ou *perception de conscience*.

Nous sommes tout aussi incontestablement en rapport avec le monde extérieur, et il n'est pas possible que ce rapport s'établisse par les mêmes moyens qui mettent le *moi* en relation avec lui-même. Nous avons donné le nom de *perception externe matérielle*, ou de *sens externes*, au moyen par lequel nous prenons connaissance des corps et des phénomènes sensibles.

Mais les objets que nous réputons *non-moi* ne sont pas tous *matériels*, il y a un *non-moi immatériel*, qui n'affecte aucune partie de notre corps, et qui diffère essentiellement du *non-moi tangible*. Si ces objets sont réellement distincts, si la différence qui les sépare est évidente, profonde, importante, comment croire que des natures si diverses, si opposées, puissent être perçues par un seul et même sens?

Nous appellerons donc *raison* la faculté de connaître le *non-moi immatériel* ou *métaphysique*. Sous ce point de vue, la perception du *bien* et du *mal*, du *mérite* et du *démérite*, ainsi que celle du *beau* et du *laid*, ne sont que des subdivisions de la raison. Mais comme on les distingue par des noms particuliers, nous croyons devoir respecter ce qui est consacré par l'usage universel. La *perception externe immatérielle*, ou *raison* proprement dite, se divisera donc en quatre branches principales, selon la nature des objets qu'elle nous fait saisir.

CHAPITRE Ier.

RAISON DISCRÉTIVE OU DISCERNEMENT D'IDÉES.

Les *rapports* qui existent entre les êtres ne sont perçus ni par la conscience, ni par les sens externes; mais à l'occasion de deux perceptions de conscience, ou de deux perceptions externes, la raison ou faculté de discernement intervient pour nous faire connaître si les objets de l'une et de l'autre sont identi-

ques, ou distincts, ou différents, ou semblables. C'est en vertu de son témoignage que nous jugeons que sentir n'est pas connaître, que connaître n'est pas vouloir, que nous distinguons une émotion d'une idée, une notion sensible d'une notion morale, une sensation agréable d'une sensation pénible, un arbre d'une maison, un rocher d'une montagne, un fleuve de son lit, etc. Sans la faculté de discernement, la variété disparaîtrait pour nous de l'univers, et toute la nature se présenterait à nous sous la notion de la plus complète uniformité. Ou plutôt nous n'aurions pas même l'idée de l'uniformité, puisqu'elle suppose encore la distinction des êtres et l'identité constante de leurs modes.

Les rapports que la raison discrétive nous fait connaître sont innombrables. Ce sont, outre ceux que nous venons d'indiquer, les rapports de similitude et de différence, d'opposition et d'analogie, d'égalité et d'inégalité, de supériorité et d'infériorité, de grandeur et de petitesse, d'accroissement et de diminution, de proportion et d'ordre, de convenance et de disconvenance, de dissonnance et d'harmonie, etc. Mais tous ces rapports restent obscurs et mal déterminés, tant que l'attention et la comparaison ne les ont pas rendus clairs et distincts. Soit que la perception nous place en présence de notre pensée ou du monde matériel, une première vue suffit sans doute pour nous révéler confusément la diversité dans l'unité; mais il faut que l'âme, déployant la puissance de réaction qui est en elle, observe, analyse, compare, pour que les différentes parties de l'objet se démêlent nettement les unes des autres, et pour que leurs rapports se manifestent clairement à l'esprit. Or, que sont tous ces rapports? Sont-ce des phénomènes sensibles ou spirituels? sont-ce des qualités de l'esprit ou de la matière? non; ce sont des choses purement métaphysiques, de simples relations non inhérentes aux objets, qui n'étant ni du domaine des sens, ni du domaine de la conscience, ni des modes du *moi*, ni des modes du corps, ne sont et ne peuvent être conçus que par l'entendement ou la raison.

CHAPITRE II.

RAISON INTUITIVE.

Nous diviserons ce chapitre en plusieurs articles, dont chacun traitera des principales données de la *raison intuitive*. Ainsi, nous chercherons à expliquer successivement les notions de *temps absolu*, d'*espace absolu*, d'*infini*, de *cause* et de *substance*.

ARTICLE Ier. — *Notion du temps absolu.*

L'idée de temps, dit M. Cousin, est dans tout entendement humain. Il n'y a personne qui, aussitôt qu'il a sous les yeux ou qu'il se représente dans son imagination un événement quelconque, ne conçoive que cet événement se passe ou s'est passé dans un certain temps. Toute existence, quelle qu'elle soit, réelle ou possible, se lie nécessairement à l'idée du temps. Il y a plus ; quelque supposition que l'on fasse, fût-ce celle de l'abolition de tout événement, de toute existence contingente, il serait impossible de supposer celle du temps.

Mais cette idée, comment l'acquérons-nous? Locke a très-bien vu que l'idée de temps nous est donnée dans l'idée de la succession, et que la première succession est pour nous celle de nos idées. Mais son erreur consiste à faire du temps absolu une idée de conscience, ou, dans son langage, une idée de réflexion : ce qui le conduit à confondre la succession de nos idées, c'est-à-dire la condition de l'acquisition de l'idée du temps avec le temps lui-même. Il résulterait de là que le temps ne serait qu'un mode du moi, puisqu'il dépendrait entièrement de la succession plus ou moins rapide ou plus ou moins lente de nos pensées. Mais il est évident que la *succession de nos idées*, par laquelle, nous, êtres contingents, nous jugeons de la *durée de notre existence*, ne peut être confondue avec le *temps* dans lequel *durent* toutes les existences contingentes. Nous vivons *dans* le temps ; mais le temps est indépendant de notre durée personnelle, qui peut finir, sans que le temps cesse pour cela d'exister, et sans qu'il reçoive la moindre modification,

la moindre altération, la moindre atteinte de la fragilité des choses de ce monde. Disons donc que le temps est ce quelque chose d'absolu, d'indivisible, d'universel, d'incompréhensible, hors duquel nous ne concevons aucune série de modes d'existence, aucune succession, aucune durée contingente, aucun commencement, aucune fin. Toute intelligence d'homme en a l'idée, mais nul ne le connaît en lui-même et ne peut le définir.

ARTICLE II. — *Notion de l'espace absolu.*

Descartes, qui faisait consister l'essence des corps, non pas dans la solidité, non pas même dans l'étendue impénétrable, mais dans l'étendue purement et simplement, dut être conduit par cette théorie idéaliste à prétendre qu'il ne peut exister d'espace là où il n'existe pas de corps, et à bannir en conséquence l'idée d'espace en tant que différente de l'idée de corps.

Newton considérait l'espace comme une réalité. Il supposait au-delà du monde matériel un espace sans bornes. Pour Leibnitz, l'espace n'était qu'une relation comme le temps : selon lui, le temps est l'ordre des successions ; l'espace, l'ordre des co-existences.

Suivant Locke, l'idée d'espace vient de la sensation; nou acquérons, dit-il, l'idée de l'espace par la vue et par l'attouchement. C'était encore réduire l'idée de l'espace à l'idée de corps. Cependant ces deux idées sont tellement distinctes, qu'il est impossible à l'esprit humain de les confondre. En effet, prenons un corps quelconque, prenons la création matérielle tout entière, prenons même des milliards de mondes, ce corps, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, sans doute ; ils occupent un lieu, ils sont contenus dans l'espace. Donc, autre chose est l'idée de corps, autre chose est l'idée d'espace. Bien plus, l'idée de corps est une idée contingente, tandis que l'idée d'espace est une idée nécessaire. On conçoit l'espace sans corps, tandis qu'on ne conçoit pas les corps sans l'espace qui les renferme. Et si l'idée de corps est la condition chronologique de l'idée d'espace ; l'idée d'espace

est la condition logique de l'idée de corps. Enfin l'idée de corps implique l'idée de limite, tandis que l'idée d'espace emporte l'absence de toutes limites. Nous concevons un espace sans bornes, comme nous concevons un temps sans bornes, tous deux immuables, immobiles, indivisibles et indépendants de toute étendue tangible, comme de toute existence contingente.

ARTICLE III. — *Notion de l'infini.*

La notion de l'infini nous est donnée dans celle d'espace et de temps, puisqu'ils ont pour caractères d'être absolus et illimités. L'idée de temps et celle de l'espace sont donc inséparables de l'idée d'infini. Car il est au-dessus de la puissance humaine de concevoir des bornes au temps et à l'espace, puisque le temps et l'espace survivraient dans notre pensée à la supposition de l'anéantissement complet de tous les corps, de toutes les existences créées. Or, ce qui n'a point de bornes, ce qu'il est impossible à la raison d'admettre et de concevoir avec des bornes, est infini. Mais cette notion s'applique encore à autre chose qu'au temps et à l'espace. Nous concevons une puissance infinie, une intelligence infinie, une bonté et une justice infinies, une perfection infinie. L'idée d'infini existe donc incontestablement dans l'entendement humain, et ce n'est pas une idée vague, obscure, incertaine, comme le prétend Locke, et qui puisse se confondre avec celle de fini ou d'indéfini. C'est une idée si claire, si positive, que l'esprit la distingue parfaitement de ce qui n'est pas elle. Il est également faux de dire que l'idée de nombre nous donne l'idée la plus nette de l'infinité; car l'idée de nombre est inséparable de l'idée d'augmentation et de diminution, qui est incompatible avec l'idée d'infini, comme l'a parfaitement établi Fénelon. Ainsi, l'idée de temps absolu est si peu l'idée d'une succession de durées contingentes, et l'idée d'espace est si peu l'idée d'un nombre indéfini de corps ajoutés les uns aux autres, que la supposition de l'abolition de toutes les durées contingentes et de la destruction de tous les corps laisse subsister nettement dans notre esprit l'idée d'un temps sans bornes, c'est-à-dire de

l'*éternité*, et l'idée d'un espace infini, c'est-à-dire de l'*immensité*.

ARTICLE IV. — *Notion de cause.*

C'est un principe universel, nécessaire, que celui qui nous fait rattacher immédiatement à une cause tout phénomène qui commence. L'idée de cause est dans tout entendement humain, comme il est dans toute langue humaine un mot pour l'exprimer. Mais qu'est-ce qu'on doit entendre par cause, et comment cette idée se produit-elle en nous ? Je suppose que je veuille entendre le bruit du tonnerre, et qu'à peine cet acte de volition formé, le tonnerre gronde et frappe immédiatement mon oreille, je ne dirai pas cependant que je suis *cause* du bruit que j'entends. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a évidemment entre cette suite de sons et l'acte de ma volonté qu'un rapport de *succession*. Mais si je veux produire des sons, et que je les produise en effet, soit avec ma voix, soit avec un instrument, n'y aura-t-il qu'un rapport de succession entre les sons entendus et ma volition ? Ces deux phénomènes ne seront-ils pas liés l'un à l'autre par un rapport de dépendance tel, qu'il me sera impossible de ne pas attribuer la production de l'un à l'action de l'autre ? Or, c'est ce qu'on appelle rapport de *cause à effet*, bien distinct dans tout entendement humain des simples relations de simultanéité, de succession, de contiguité, etc.

Cet exemple explique en outre comment l'idée de cause se forme en nous. Elle naît à l'occasion de la conscience réfléchie que nous avons de notre force, quand nous reconnaissons, par une expérience indubitable, que nous pouvons mouvoir par un simple acte de la volonté les parties de notre corps qui étaient dans l'inaction. Mais une fois que nous nous connaissons comme puissance causatrice, ce même principe de causalité par lequel nous rattachons les mouvements de notre corps à l'acte de volition qui les détermine, et en vertu duquel nous nous imputons à nous-mêmes nos propres actions, nous croyons qu'il régit tout aussi nécessairement les divers phénomènes qui se produisent hors de la sphère où nous agissons. Nous distinguons donc une cause *moi*, et une cause *non-moi;*

car nous avons tous et nous ne pouvons pas ne pas avoir la conviction que ce monde existe, qu'il y a des causes extérieures que nous distinguons dans notre pensée de notre causalité personnelle, et qu'il y a au-dessus de toutes les causes physiques et morales une cause première, éternelle, souveraine, indépendante. Et non-seulement nous ne nous croyons pas la cause de tous les phénomènes que nous percevons hors de nous ; mais nous ne nous croyons pas la même cause de tous ceux que nous percevons en nous, puisqu'il y en a un grand nombre à l'égard desquels nous sommes simplement passifs, et qui ne dépendent pas de notre volonté.

Bien plus, nous ne croyons pas que toutes les forces extérieures soient animées, vivantes, libres, intentionnelles, volontaires; ainsi nous reconnaissons bien dans les corps la propriété de déterminer dans d'autres corps certains mouvements, et dans notre *moi* certaines modifications. Mais cette force que nous plaçons en eux n'est qu'une force d'emprunt, qu'une puissance communiquée. Nous les reconnaissons toujours comme causes, mais comme causes secondes, sans personnalité, sans volonté, sans conscience. Au-dessus de toutes ces forces physiques, comme au-dessus de la cause *moi*, nous concevons une causalité, une puissance universelle, source de toute force et de toute puissance, principe de toute existence et de toute vie.

ARTICLE V. — *Notion de substance.*

De même que nous avons l'idée du rapport nécessaire qui existe entre tout changement et une cause, de même tout phénomène, tout attribut se lie nécessairement dans notre esprit à un être, à une substance. Mais de même aussi que la première *cause* dont nous ayons l'idée, c'est la *cause-moi*, c'est-à-dire notre propre volonté considérée comme principe de nos actions, de même la première *substance* dont nous ayons la notion, c'est la *substance-moi*, c'est-à-dire l'être ou le sujet auquel nous rattachons tous nos sentiments, toutes nos pensées, toutes nos opérations.

Nous avons vu que la conscience et la mémoire sont la condition nécessaire de la personnalité ; car là où il n'y a ni con-

science, ni souvenir, il ne peut y avoir bien certainement aucune idée de l'identité personnelle. Mais autre chose est la condition fondamentale du *moi* et de son identité, autre chose est cette identité elle-même. Si l'identité de la personne est tout entière dans la conscience et la mémoire, il faut en conclure qu'il y aurait affaiblissement ou abolition de l'identité personnelle dès qu'il y aurait affaiblissement ou perte totale de la mémoire ; de sorte, dit M. Cousin, que celui qui aurait oublié une chose, ne l'aurait pas faite réellement, et que celui qui se rappellerait mal ou qui ne se rappellerait pas du tout son existence passée, n'aurait existé qu'imparfaitement ou n'aurait pas existé du tout.

Les faits intérieurs, présents ou passés, tels sont en réalité les seuls objets qu'atteignent directement la conscience et le souvenir. Nos manières d'être, nos états, nos opérations, voilà ce qui tombe sous les yeux de la conscience, au moment où ces phénomènes font leur apparition dans l'âme, et voilà ce que la mémoire nous retrace, après qu'ils ont cessé de nous affecter. Mais le fond de l'être, mais notre âme, mais notre personne, ce qui est substantiellement un sous la pluralité de nos modes, ce qui subsiste toujours le même, au milieu des accidents sans nombre qui diversifient sans cesse notre existence, voilà ce que n'aperçoivent ni la conscience ni la mémoire. Car la personne, l'être, ce n'est ni telle sensation, ni tel sentiment, ni telle idée, ni telle volition ; ce n'est pas même telle suite de sensations, de perceptions et de volitions ; c'est quelque chose à laquelle ma raison attribue et rattache tout ce que m'atteste la conscience, tout ce que me rappelle la mémoire : c'est le sujet permanent de tous les phénomènes qui en sont l'objet ; c'est le support, le *substratum* invariable de tous les changements qui se succèdent en moi ; c'est la *substance* enfin.

Il ne nous sera pas plus difficile d'atteindre la substance extérieure, la substance matérielle. Les sens ne peuvent nous donner la solidité, l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la dureté, la mollesse, etc., sans qu'aussitôt nous concevions quelque chose de solide, d'étendu, de coloré, d'odorant, etc. La raison nous dit que ces manières d'être supposent un être, que ces qualités supposent un sujet d'inhérence, que ces phé-

nomènes supposent une substance. En un mot, l'idée de ces qualités suppose nécessairement l'idée de quelque chose qu'elles qualifient. *Attribut* et *sujet*, *mode* et *être*, *phénomène* et *substance*, tels sont donc les deux points de vue sous lesquels se manifeste à nous l'existence. En d'autres termes, toute existence implique la variété dans l'unité ; non pas que l'*unité corporelle* soit de la même nature que l'*unité personnelle;* mais toujours est-il que sans l'idée de cette unité, quelque imparfaite qu'elle soit, nous serions dans l'impossibilité de concevoir un corps. C'était précisément parce que les corps se présentaient à eux sous la notion de pluralité et de composition, que certains philosophes panthéistes de l'antiquité considéraient la matière comme un faux être, comme une pure illusion; le seul être réel étant pour eux l'être simple, indécomposable, et véritablement un.

Enfin, il nous est tout aussi impossible de concevoir le temps absolu ou l'*éternité,* l'étendue sans bornes ou l'*immensité,* la cause universelle ou la puissance infinie, sans concevoir un *être infini*, une *substance infinie,* dont l'*éternité*, l'*immensité* et la *toute-puissance,* sont les attributs nécessaires et immuables. Et c'est ainsi que Dieu se révèle à nous par toutes les conceptions de notre raison, de sorte que notre raison ne saurait nier l'existence de Dieu sans s'abjurer elle-même.

CHAPITRE III.

RAISON INDUCTIVE.

Quand nous sommes en possession du *principe de causalité,* non-seulement nous croyons au rapport nécessaire qui rattache tout phénomène ou tout changement à une cause, mais encore nous croyons naturellement que cette cause agit d'une manière uniforme, stable, constante, et non pas d'une manière fortuite, irrégulière, désordonnée. De là la double croyance à la stabilité et à la généralité des lois de la nature. C'est cette double croyance qu'on nomme principe d'induction. Cette croyance se forme immédiatement dans tout esprit humain, à l'occasion de tout phénomène interne ou externe, perçu par la conscience ou par les sens. Mais si elle est immé-

diate et universelle, elle n'a point pour objet des vérités nécessaires ; les vérités qu'elle nous donne sont contingentes, c'est-à-dire conçues par nous comme pouvant ne pas être ou comme pouvant cesser d'être. Car quoique nous regardions les lois de la nature comme stables et générales, ce n'est pas à dire pourtant que leur instabilité nous paraisse impossible et contradictoire, et que certains phénomènes ne puissent être opérés par des moyens particuliers et exceptionnels. Newton, qui pénétra si avant dans la connaissance de ces lois, admet la possibilité de leur interruption ; et toute raison humaine conçoit que Dieu, souverainement indépendant comme il l'est, puisse lui-même suspendre leur action, et produire certains effets contre les lois ordinaires qui régissent le monde.

Il faut donc bien se garder de confondre la notion de *cause* avec la notion de *loi*. La *cause* est ce qui produit, c'est le principe générateur ; la *loi*, c'est le mode selon lequel telle chose est produite. Chercher la *cause* d'un fait, c'est remonter à son origine première, à la source d'où il découle ; et cette recherche conduit, ou à la volonté de Dieu, ou à la volonté de l'homme, les deux seules causes réelles qui existent dans le monde, ou au moins à la connaissance desquelles la raison puisse s'élever par elle-même, parce que ce sont les deux seules causes qui agissent avec liberté, avec intention, et en vertu de leur propre force ; l'une, il est vrai, dans une sphère d'action restreinte dans d'étroites limites, et avec une énergie communiquée ; l'autre, avec une parfaite indépendance, dans l'immensité de l'espace et du temps. Chercher la *loi* d'un phénomène, c'est chercher l'ensemble des moyens et des circonstances par lesquels et dans lesquelles il est produit, c'est-à-dire les règles constantes et les conditions invariables auxquelles sa production est assujétie par la cause qui l'opère.

L'induction doit être envisagée sous deux points de vue, selon que nous attribuons le *caractère de stabilité* à un élément que nous avons trouvé dans un objet, en l'étendant du présent où nous l'observons au passé et à l'avenir, ou que nous *généralisons* cet élément, en l'étendant de l'objet dans lequel nous l'avons observé à d'autres objets avec lesquels nous lui reconnaissons quelques rapports de ressemblance. La raison in-

ductive se divisera donc en *induction* proprement dite, et *analogie*.

ARTICLE I^er^ — *De l'induction proprement dite.*

L'induction est un penchant naturel en vertu duquel nous étendons au passé et à l'avenir la durée d'un phénomène dont la perception ne nous montre ni le commencement ni la fin. Il résulte de cette définition que cette croyance s'appuie sur le souvenir et la conscience. Ainsi à la vue d'un arbre, non-seulement j'ai la certitude de son existence actuelle, mais encore je juge qu'il existait déjà avant que je ne le visse, et qu'il continuera d'exister, lorsque je ne le verrai plus. C'est en vertu du principe d'induction, que nous croyons à la continuité dans l'avenir de notre existence personnelle, à la durée du monde et à celle de nos semblables, au retour périodique des saisons, à la succession régulière du jour et de la nuit, à la réapparition de certains phénomènes qui frappent ou qui ont frappé nos regards ; c'est en vertu de cette même croyance que le laboureur confie ses grains à la terre, que l'astronome prédit les éclipses, et annonce pour chaque jour de l'année l'heure du lever et du coucher du soleil, que le navigateur pressent les approches de la tempête, que le médecin applique certains remèdes à certaines maladies, et que nous-mêmes nous nous servons tous les jours des mêmes aliments pour réparer nos forces, etc.

Comme on le voit par ces exemples, l'induction n'est que la généralisation des faits particuliers recueillis par l'observation. Toutes les fois que nous connaissons la manière dont un phénomène sensible a eu lieu, nous croyons immédiatement qu'en quelque temps et en quelque lieu que l'expérience eût été faite dans le passé ou fût renouvelée dans l'avenir, le même phénomène se serait reproduit ou se reproduirait exactement, en supposant que le corps se fût trouvé ou se trouvât encore dans les mêmes circonstances et dans les mêmes conditions. Quand j'abandonne une pierre à son propre poids, et qu'elle retombe à terre, je ne m'arrête point au phénomène de la chute actuelle du corps, et ma raison franchit aussitôt les limites du moment présent ; car lorsque je prononce que ce corps est pe-

sant, je ne fais que généraliser l'effet qui vient d'être produit, ou la qualité que je viens de reconnaître, en rapportant cette qualité ou cet effet à une loi stable, permanente, qui ne régit pas seulement le corps dans le moment actuel, mais qui l'a toujours régi dans le passé, et qui le régira constamment dans l'avenir ; de sorte que je crois fermement que dans quelque temps et dans quelque lieu que ce même corps eût été précédemment, ou soit par la suite abandonné à lui-même, il est retombé ou retombera infailliblement sur la surface de la terre. L'enfant lui-même, dès le plus jeune âge, est guidé par le principe d'induction. Il croit à la persistance des causes qui agissent soit sur lui-même, soit sur les objets qui l'entourent, ainsi qu'à la durée et à l'identité des effets qu'elles produisent. Car s'il s'est brûlé le doigt à une lumière, il s'abstiendra désormais d'y porter la main, parce que, quoiqu'il ne perçoive pas présentement la chaleur, il juge que cette lumière a conservé la propriété de brûler, et que s'il en approche de nouveau son doigt, elle produira sur lui le même effet.

L'induction s'applique aux données de la perception interne, comme à celles de la perception matérielle. Ainsi, nous avons éprouvé qu'une sensation désagréable a déterminé en nous tel sentiment d'aversion, que la connaissance du caractère de perversité morale d'une action a fait naître en nous un remords, que l'attention portée sur un objet nous en a donné la connaissance claire et distincte et nous en a facilité le souvenir ; nous croyons que ces faits se renouvelleront en nous dans le même ordre, à condition que les mêmes circonstances se reproduisent. Car l'homme croit que sa pensée est soumise à certaines lois constantes, comme les phénomènes du monde visible; et c'est ainsi que l'observation des faits de conscience, en lui faisant connaître les antécédents et les conditions de chacun de ces faits, le conduit à la connaissance des lois de l'esprit humain.

L'induction est donc le fondement de l'expérience humaine. Mais notre prévoyance est souvent en défaut ; car la stabilité et la périodicité peuvent manquer aux phénomènes dont nous étendons la durée au-delà du moment présent. De ce qui est actuellement, nous ne pouvons pas toujours légitimement in-

duire ce qui a été et ce qui sera. Et si cela est vrai dans l'ordre des choses fatales, à plus forte raison cela est-il vrai dans la sphère où s'exerce la liberté humaine. Je puis certifier le présent, parce que je le perçois et qu'il est à moi ; mais l'avenir ne m'appartient pas, il peut ne pas être : je ne puis donc l'affirmer avec certitude. Il est pour moi l'objet d'une croyance, mais non pas d'une science réelle. Il en résulte qu'il est dans la nature de l'induction de ne pouvoir que préjuger l'avenir, que le conjecturer, et de n'avoir pour objet que des vérités probables, contingentes, hypothétiques ; il en résulte encore que l'observation est non-seulement la base de l'induction, mais qu'elle en est encore le moyen de vérification et de confirmation.

ARTICLE II. — *De l'analogie.*

De même que l'*induction* est la croyance à la *stabilité* des lois de la nature, de même l'*analogie* est la croyance à leur *généralité*. C'est ce penchant naturel qui porte l'intelligence à rapporter à une cause identique les faits analogues. Par l'analogie, en un mot, nous conjecturons que plusieurs êtres, par cela seul qu'ils sont semblables, doivent être soumis aux mêmes lois, et que la même cause qui produit tel phénomène dans l'un, doit produire exactement le même effet dans l'autre ; car nous ne pouvons croire qu'il y ait autant de lois qu'il y a d'individus dans la nature, mais qu'il y a seulement autant de lois qu'il y a d'espèces d'être. Ainsi non seulement nous rapportons à une seule et même cause, à la présence d'un corps étranger, toutes nos sensations du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût, parce que la nature nous porte à croire que nos conditions d'existence physique ne changent pas d'un instant à l'autre, et qu'elles subsistent toujours les mêmes ; mais encore nous jugeons par analogie que cette même cause doit produire les mêmes effets dans tous les hommes nos semblables, parce que la nature nous porte également à croire que l'existence physique de tous nos semblables est soumise aux mêmes conditions, aux mêmes lois qui nous régissent.

L'analogie est le fondement des sciences humaines, elle est le plus puissant instrument de nos découvertes ; c'est en vertu

du principe d'analogie que Newton étendit aux mouvements des corps célestes la loi d'accélération qui préside à la chute des corps, et que Franklin fut conduit par les rapports qui existent entre le phénomène de l'éclair et l'étincelle électrique, à rattacher ces deux faits à la même cause, et à les expliquer l'un par l'autre.

Mais, comme l'induction, l'analogie est la source d'une multitude de faux jugements. Souvent des phénomènes semblables sous quelques rapports sont régis par des lois différentes; il y a certaines analogies trompeuses qui sont loin d'être un signe certain d'identité dans la cause. Et ceci est vrai non-seulement dans l'ordre physique, mais surtout dans l'ordre moral, où la liberté de l'homme vient si souvent démentir nos conjectures les mieux fondées en apparence. Au reste, il est aisé de comprendre qu'ici encore plus l'observation aura été exacte, profonde, complète, plus nous aurons de chances pour éviter l'erreur.

CHAPITRE IV.

RAISON DÉDUCTIVE.

La *déduction* n'est pas moins naturelle à l'esprit humain que l'*induction*; car si l'instinct de notre pensée nous conduit à chaque instant du particulier au général, un penchant non moins irrésistible nous entraîne à descendre continuellement du général au particulier. Si notre nature nous incline sans cesse à considérer l'actuel comme le représentant intègre du passé et de l'avenir, et ce qui est présent comme l'image fidèle de ce qui est loin de nous, nous n'inclinons pas avec moins de force à affirmer de l'*espèce* ce que nous connaissons du *genre*, de l'*individu*, ce que nous connaissons de l'*espèce*, du temps et du lieu présents ce que nous connaissons de la généralité des temps et des lieux. Car la raison est comme une double échelle que l'esprit humain remonte et redescend sans cesse, allant continuellement des faits aux principes, et des principes aux conséquences, des phénomènes à leurs lois et des lois à leurs applications, cherchant d'abord à constituer la science ou la théorie par l'observation et l'étude des causes naturelles, et fécondant,

utilisant ensuite ses découvertes par la pratique et par les arts.

La raison déductive est donc aussi la perception d'un rapport qui existe entre une vérité connue et une vérité qui ne l'est pas encore ou qui est censée ne pas l'être; mais avec cette différence que dans l'induction la vérité connue est un fait isolé qu'on suppose lié à d'autres faits non encore observés, tandis que dans la déduction la vérité connue est un principe, une loi, c'est-à-dire une généralité qui une fois reconnue vraie entraîne la nécessité d'attribuer le même caractère de vérité à tous les éléments qu'elle renferme. Il résulte de là que l'induction et l'analogie sont des moyens de synthèse ou de composition, tandis que la déduction est un moyen d'analyse ou de décomposition. Celles-là tendent à unir, à identifier les faits et les individus, en généralisant un point de vue particulier, et en l'étendant au-delà des limites du temps, de l'espace et de l'être qu'embrasse l'observation. Celle-ci tend au contraire à diviser un tout en ses parties, et à nous faire saisir le rapport qui existe entre une notion générale et les notions particulières qui y sont contenues. Ainsi, lorsque nous sommes en possession de ce principe : *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même*, si nous décomposons le second terme de cette proposition, nous trouverons que nous ne voudrions pas qu'on attentât à notre vie, à nos biens, à notre liberté, à notre réputation, à notre honneur, à notre tranquillité, à rien de ce qui nous appartient ou de ce qui est l'objet de nos affections. La conséquence ressort naturellement du principe.

Mais l'esprit n'adhérerait pas également à la conclusion, si l'on prenait pour principe qu'il faut aimer son prochain, et si, après avoir analysé l'idée du prochain, et trouvé qu'elle renferme des éléments contraires, tels que le vice et la vertu, on en concluait qu'il faut aimer le vice; car cette conséquence serait démentie par un autre principe qui nous est donné par la conscience morale, c'est que la vertu seule est digne d'estime et d'amour, et que le vice ne mérite que la haine et le mépris.

La raison déductive consiste donc à rattacher un jugement

particulier à un jugement plus général, à déduire un rapport contenu dans un autre rapport. Toute déduction ramenant ainsi un terme à un autre, il faut que ce terme primitif nous soit donné par autre chose que le raisonnement ; or, ce terme primitif, principe de la déduction, est ou un fait intérieur fourni par le sens intime, ou un fait matériel fourni par la perception physique, ou une vérité nécessaire fournie par la raison intuitive, ou une loi fournie par l'induction et l'analogie. La déduction qui s'appuie sur ces données aboutit à l'erreur ou à la vérité, selon la nature des principes d'où elle part; vraie si le principe est vrai, fausse si le principe est faux; car n'affirmant explicitement que ce qui a été affirmé implicitement, si l'esprit se trompe, l'erreur se trouve, non dans le second jugement qui est nécessairement vrai comme conséquence, si elle a été bien déduite, mais dans le premier, dont la valeur, comme principe, n'influe en rien sur la réalité de ses rapports avec les éléments qu'il renferme.

Et c'est ici que se montre avec évidence l'avantage de la déduction sur l'induction et l'analogie. Dans celles-ci, l'esprit va au-delà du fait observé ; et c'est en cela qu'il court chance d'erreur. Dans la déduction, au contraire, il marche en toute sûreté. Une fois le principe admis, la conclusion en sort d'elle-même, et il n'est pas au pouvoir de l'intelligence de rompre le lien indissoluble qui le rattache à ses conséquences.

CINQUIÈME SECTION.

DU SENS MORAL OU CONSCIENCE MORALE.

La conscience morale, qu'il ne faut pas confondre avec la perception de conscience ou sens intime, consiste 1° dans la faculté de percevoir la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste; 2° dans le pouvoir d'être affecté par un sentiment de plaisir ou de peine, selon que nous jugeons nos actions moralement bonnes ou mauvaises; 3° dans la faculté de percevoir ces mêmes actions comme dignes de récompense ou de châtiment, selon que nous les jugeons commandées ou défendues, conformes ou non conformes à la loi du devoir.

Mais existe-t-il pour l'homme une loi morale? C'est ce qu'il faut d'abord examiner.

L'homme vivant au milieu de ses semblables est naturellement en rapport avec eux, par les sentiments et les affections qu'il éprouve pour eux. Or, ces affections sont de deux sortes: les unes, sociales et bienveillantes, le portent à se rapprocher des autres hommes et à leur faire du bien; les autres, insociales et malveillantes, le portent à s'éloigner d'eux et à leur faire du mal. Mais entre ces deux tendances contraires, quelle règle de conduite tiendra-t-il? On ne prétendra pas sans doute qu'elles sont toutes deux indifférentes, toutes deux légitimes. Il y en a certainement une qui est plus conforme à sa nature, plus en harmonie avec sa destinée; car l'homme a une destinée, son existence a un but. Or, si l'homme est un être sociable, s'il est né évidemment pour vivre en société avec ses semblables, si la vie sociale est la condition de son existence sur la terre, il est hors de doute que les sentiments qui lui font aimer les autres hommes et qui les disposent à leur vouloir du bien, sont les seuls qui soient d'accord avec sa nature et sa destination.

L'homme est donc soumis, comme tous les êtres, à un certain ordre qui domine sa nature; et cet ordre ne peut être ordre qu'à la condition d'être stable et permanent, cette loi ne peut être loi qu'à la condition d'être générale et universelle; c'est-à-dire, que l'obligation d'aimer ses semblables et de leur faire du bien est une obligation commune à tous les hommes, et qui ne souffre ni interruption ni exception.

Mais non-seulement l'homme est en rapport avec ses semblables par les sentiments qu'il éprouve pour eux; il est encore en rapport avec lui-même par la conscience qu'il a de ses perceptions, de ses désirs et de sa liberté. Or, rien de mieux avéré que la diversité de ses perceptions et de ses désirs, et par conséquent des motifs d'action que son esprit conçoit. Mais peut-il se sentir le pouvoir de choisir entre les divers motifs qui le sollicitent à agir, sans avoir la conscience de sa dépendance, c'est-à-dire sans connaître la loi qui domine sa nature et qui doit présider à ses choix? Si l'homme a sa constitution et ses conditions d'existence, et si, d'autre part, il a la faculté de

juger, de délibérer, d'accorder sa préférence à un objet sur un autre, de se déterminer par lui-même avec raison et connaissance de cause, il est impossible qu'il ignore la fin de son être, et ce qu'il doit faire pour l'accomplir ; à moins qu'on ne soutienne que l'homme serait assujéti à des règles d'action sans les connaître, ou qu'il aurait reçu la puissance de violer librement les lois de sa nature, sans en être responsable. La brute, placée sous l'empire de la fatalité, peut agir aveuglément et sans conscience de ce qu'elle fait, parce que, la Providence se chargeant elle-même de la conduire à sa destinée, il est parfaitement inutile qu'elle connaisse la fin de son être, et qu'elle se rende compte des moyens d'y rester fidèle ; mais l'homme est raisonnable et libre, et si, en tant que libre, il peut enfreindre la constitution de son être, en tant que raisonnable, il doit savoir quand il l'enfreint et quelles seront les conséquences de cette infraction.

CHAPITRE PREMIER.

NOTION DU BIEN ET DU MAL MORAL, DU JUSTE ET DE L'INJUSTE, DE L'OBLIGATION MORALE, DU DEVOIR, ETC.

Il résulte de ce qui précède que la conscience que nous avons de notre liberté est inséparable de la notion de la loi qui doit en régler l'usage. Nous sommes moralement dépendants, par cela seul que nous sommes libres; et nous sommes soumis à une règle d'action, par cela seul que nous sommes raisonnables; car l'absence de toute loi morale pour l'homme serait la négation de toute raison. En effet, à quoi bon la raison là où l'instinct devrait suffire? c'est ce que l'observation va confirmer.

Tout acte libre présente trois moments bien distincts : 1° celui où l'homme conçoit l'acte à produire, 2° celui où il délibère s'il le produira ou non, 3° celui où il se détermine à le produire. Or, que chacun de nous descende dans le fond de sa conscience, et qu'il dise si, lorsqu'il conçoit, délibère ou accomplit un tel acte, sa raison ne le qualifie pas immédiatement de moralement bon, de moralement mauvais, ou de

moralement indifférent. Sans doute, quand il s'agit pour nous de produire une action, nous pouvons l'envisager sous le point de vue de son utilité ou du plaisir qu'elle nous procurera ; mais il nous est impossible de ne pas la concevoir en même temps sous le point de vue de sa moralité. Elle se présente nécessairement à nous comme chose que l'homme est tenu de faire, ou qu'il est tenu de ne pas faire, ou qu'il peut faire ou ne pas faire indifféremment, c'est-à-dire comme commandée, défendue ou permise. La supposition d'une action libre qui n'aurait ni l'un ni l'autre de ces trois caractères est une supposition absurde, qui est démentie par la conscience du genre humain : il n'y a pas un homme, ignorant ou instruit, civilisé ou sauvage, qui n'ait la conception d'une règle suprême, universelle, d'après laquelle il approuve ou condamne intérieurement ses propres actions et celles d'autrui, selon qu'il les juge conformes ou non conformes à cette loi de justice qu'il place au-dessus de toutes les volontés humaines, puisqu'il l'invoque sans cesse contre elles.

La notion de la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, n'est donc autre chose que la notion du rapport de conformité ou d'opposition qui existe entre nos actes et la loi morale qui régit notre nature. Le bien, c'est ce que nous savons être commandé ; le mal, c'est ce que nous savons être défendu ; et la vertu, pour tout homme doué de raison, consiste à pratiquer le premier, et à éviter le second. Ainsi la conception du bien et du mal donne immédiatement la notion de loi, et par la notion de loi celle d'obligation et de devoir ; et comme l'une est universelle et nécessaire, l'autre l'est également. Or, une loi nécessaire, c'est pour un agent raisonnable, mais libre, une simple obligation, mais une obligation absolue. « Le devoir, dit M. Cousin, nous oblige sans nous enchaîner. Mais en même temps, si nous avons le pouvoir de le violer, nous ne pouvons le renier ; et alors même que la faiblesse de la liberté et l'ascendant de la passion font mentir en quelque sorte l'action à sa loi, la raison indépendante maintient la loi violée comme une loi inviolable, et l'impose encore avec une autorité suprême, à l'action infidèle, comme sa règle imprescriptible. »

Quelques philosophes ont cherché à ramener la notion du bien et du mal moral à la notion du plaisir et de la douleur, de l'utile et du nuisible. Pour prouver que le bien et le mal moral s'identifient avec le bien et le mal physiqne, il faudrait établir que les mots qui expriment les idées de *plaisir* et de *vertu*, de *douleur* et de *vice*, d'*utile* et d'*honnête*, ont dans le langage la même signification ; il faudrait démontrer que leur association, ou plutôt leur assimilation est constante. Or, le contraire a lieu tous les jours. Souvent nous jugeons qu'une action est bonne ou mauvaise, sans savoir si elle est utile ou nuisible ; car le sens moral se développe bien avant l'expérience, et l'expérience seule nous apprend à prévoir le résultat d nos actions par rapport à notre intérêt et à notre bien-être. Souvent notre conscience condamne comme injuste une action que nous jugeons nous être utile et avantageuse. Souvent nous approuvons comme moralement bonne une action que nous jugeons devoir être nuisible ou même funeste à son auteur.

Nous savons donc ce que c'est que notre *intérêt*, et ce que c'est que le *devoir*, et nous savons aussi qu'entre la morale de l'intérêt et la morale du devoir, il y a un abîme. Nous savons que l'*utile* est variable, contingent, particulier ; tandis que le *juste* est invariable, nécessaire, universel ; nous savons que le *bien* est *obligatoire*, et que la *jouissance* ne l'est pas; car si nous nous sentons tenus de pratiquer la *vertu*, nous ne nous sentons nullement obligés de nous procurer du plaisir ; et nous croyons si peu que notre *intérêt* soit notre loi, que tous les jours, non-seulement nous nous croyons en droit de sacrifier notre *utilité* et notre *plaisir* à notre *devoir*, mais après ce sacrifice, et en raison même de ce sacrifice, nous nous estimons meilleurs qu'auparavant.

On a prétendu que le sentiment de *satisfaction* ou de *remords* qu'on éprouve à la suite d'une bonne ou d'une mauvaise action est le seul moyen de connaître le caractère moral des actes humains. Mais ce sentiment n'est que le résultat et non le principe de la notion du bien et du mal contenu dans nos actes ; il ne prouve que l'affinité de l'âme humaine et du bien. Loin d'être la marque infaillible du caractère mo-

ral de nos actes, il nous induirait souvent en erreur, si nous le prenions uniquement pour guide. Ainsi celui en qui l'habitude du crime a étouffé le remords devra-t-il se croire innocent, parce qu'il ne l'éprouve plus ? Le sentiment moral, objet de sensibilité, peut varier d'un individu à un autre, d'un âge à un autre ; il peut se fortifier, s'affaiblir, se raviver dans la conscience : ce caractère de variabilité ne peut être un *criterium* certain de moralité. Mais ce qui ne change pas, ce qui est *universel*, *nécessaire*, *indestructible*, c'est la notion de justice commune à tous les hommes, c'est la distinction du bien et du mal perçue immédiatement par toute raison humaine.

Cependant quelques philosophes ont contesté ces trois caractères en soutenant, les uns, que la distinction du bien et du mal est le résultat de l'enseignement et de l'éducation, les autres, qu'elle est d'invention humaine, d'autres enfin qu'elle est une acquisition du raisonnement et de l'expérience. Nous répondrons aux premiers que s'il n'y avait point de *sens moral* dans l'homme, l'éducation ne parviendrait jamais à faire entrer dans son intelligence l'idée de la distinction du juste et de l'injuste, pas plus qu'elle ne parviendrait à y faire entrer l'idée des *formes*, des *saveurs* et des *couleurs*, si les *sens physiques* lui manquaient, pas plus qu'elle ne parviendrait à y introduire la notion et le sentiment du *moi* et de ses modes, s'il était privé de la *conscience*. Le sens moral, comme toutes les autres facultés de l'âme, se développe et se perfectionne par l'éducation ; mais l'éducation ne le crée pas. La même réponse peut être faite à ceux qui prétendent que la distinction du bien et du mal est d'institution humaine. Une convention purement humaine ne lierait pas d'ailleurs la conscience de tous les hommes, d'une manière aussi uniforme, aussi universelle, et n'expliquerait pas comment certaines actions ont la propriété de suggérer aussi constamment, aussi unanimement, les mêmes sentiments de satisfaction, d'estime et d'admiration, ou de remords, de mépris et d'horreur. Enfin, s'il est beaucoup de jugements moraux qui sont le résultat du raisonnement, ceux-là même supposent des jugements antérieurs, c'est-à-dire des principes moraux primitifs, qui se

révèlent intuitivement à la raison, et dont tous les autres ne sont que des applications plus ou moins prochaines, des déductions plus ou moins éloignées.

CHAPITRE II.

NOTION DU MÉRITE ET DU DÉMÉRITE.

La notion de la loi morale, de l'obligation qu'elle impose à l'homme, du caractère de bonté ou de perversité des actes humains, selon leur rapport de conformité ou d'opposition à cette loi, a pour conséquence nécessaire l'idée d'une sanction pénale ou rémunératoire. Il nous est impossible de connaître que nous sommes tenus de faire le bien et d'éviter le mal, sans connaître immédiatement que toute bonne action est digne de récompense, et que toute mauvaise action appelle un châtiment. Il en est effectivement ainsi. La conscience qui juge du caractère moral des actions, juge en même temps de leur *mérite* et de leur *démérite*; et nous ne pouvons être agents ou témoins d'un acte de vertu ou d'injustice, sans qu'aussitôt, à l'idée de la violation ou de l'accomplissement du devoir, se joigne non-seulement l'approbation ou la désapprobation de la conscience, mais encore l'idée de la punition encourue ou de la récompense méritée par l'auteur de cette action. Ces deux idées sont inséparables; c'est sur leur indestructible union que se fonde le sentiment de la responsabilité morale, sentiment qui ne s'expliquerait pas, qui resterait incompréhensible, si, en concevant nos actions libres et les intentions qui y ont présidé, comme bonnes ou mauvaises, nous ne les concevions pas en même temps comme ayant une suite dans l'avenir, comme ayant une liaison nécessaire avec la permanence, le maintien, l'efficacité de la loi qui nous régit. En un mot, l'homme connaît ce qui est commandé et ce qui est défendu. Selon qu'il fait le bien qu'il est tenu de pratiquer, ou le mal qu'il est tenu d'éviter, il est affecté d'un sentiment de plaisir ou de peine, et se reconnaît digne de récompense ou de châtiment. Voilà le fait moral tout entier, le voilà avec ses trois éléments distincts, dont le second se rat-

tache à la sensibilité, le premier et le troisième à l'intelligence et à la raison.

Quelques philosophes, considérant le sentiment de satisfaction ou de remords qui suit les bonnes ou mauvaises actions, l'ont regardé comme l'unique sanction de la loi morale accomplie ou violée. Mais bien loin que la loi éternelle de justice nous paraisse satisfaite et épuisée par les remords qui tourmentent le coupable, ou le contentement intime qui accompagne la vertu, ces remords ou cette paix de la conscience sont eux-mêmes inséparables de la crainte du châtiment qui nous attend, ou de l'espoir de la récompense qui nous est réservée. Ainsi, quelque malheureux que nous soyons par la conscience de nos crimes, ou quelque heureux que nous soyons par celle de nos bonnes actions, l'imputation personnelle que nous nous faisons à nous-mêmes des actes en raison desquels nous éprouvons l'un ou l'autre sentiment, ne nous empêche pas de les concevoir comme méritoires ou déméritoires, soit devant Dieu, soit devant les hommes, et de les croire liés par leurs suites et leurs conséquences, soit à l'action de la justice divine, soit à celle de la justice humaine. Or, il en devrait être autrement si le vice et la vertu n'avaient à attendre aucune peine, ni aucune récompense ultérieure. Sans doute le remords est la première punition du coupable, de même que la satisfaction morale est la première récompense de l'homme de bien; mais si cette sanction était la seule, elle manquerait précisément dans les cas où elle est le plus nécessaire, c'est-à-dire dans ceux où l'habitude du crime a étouffé le remords, et où l'homme vertueux qui sacrifie sa vie à son devoir est dans l'impossibilité de recueillir le prix de son dévouement. Il en est de même de celle qui s'exerce par la société. L'estime et l'amour de leurs semblables ne sont pas toujours le partage des hommes vertueux, ni le mépris et la haine celui des hommes vicieux. Le malheur et la persécution atteignent souvent la vertu même la plus sublime, et il n'est pas rare de voir le crime prospérer et jouir des hommages de la foule, et de la faveur publique. Voilà pourquoi la raison humaine a proclamé universellement la nécessité d'une troisième et dernière sanction qui répare avec une souveraine équité cette choquante

inégalité de partage, tant est profondément gravée au fond du cœur de l'homme la notion absolue du mérite et du démérite.

Ainsi le sentiment de justice commun à toutes les consciences humaines ne peut être pleinement satisfait que lorsqu'enfin la vertu a reçu sa récompense et le crime son châtiment. Il n'y a ordre pour nous qu'à cette condition ; et, comme cet ordre n'est jamais qu'imparfaitement réalisé sur la terre, nous sommes invinciblement portés à croire à l'existence d'une autre vie, de même que la conception d'une loi morale, régulatrice de nos actions, et supérieure à toutes les volontés humaines, nous conduit irrésistiblement à celle d'un législateur suprême de qui cette loi émane. Et lorsque les faits ne s'accordent pas avec nos jugements, ce ne sont pas, dit M. Cousin, nos jugements que nous condamnons ; nous les maintenons invinciblement devant les faits contraires, que nous n'hésitons pas à qualifier de désordres, et nous en appelons avec une pleine confiance de la justice des hommes à celle de Dieu.

SIXIÈME SECTION.

DU GOUT, OU DE LA FACULTÉ DE PERCEVOIR LE BEAU ET LE LAID.

Parmi les phénomènes intérieurs que la psychologie a pour objet d'expliquer, il en est un qu'il importe d'autant plus de bien saisir, qu'il est le fondement de toute théorie littéraire et artistique, et que de sa définition exacte ou fausse dépend la bonne ou mauvaise direction de l'esprit humain, dans toutes les œuvres qu'il entreprend, dans celles du moins qui sont du domaine de l'imagination. Je veux parler de la notion du *beau* et du *laid*, tant de fois expliquée dans un sens contradictoire, et sujet de tant de controverses.

CHAPITRE Ier.

NOTION DU BEAU ET DU LAID MORAL.

Et d'abord l'idée de beauté et de laideur existe-t-elle réel-

lement dans l'esprit humain? Oui, incontestablement; dans toutes les langues il y a un mot pour l'exprimer. Partout l'homme distingue ce qui est beau de ce qui est laid, comme il distingue ce qui est bien de ce qui est mal, comme il distingue ce qui est vrai de ce qui est faux.

Mais le *beau* est-il un élément objectif, ayant sa réalité au dehors du *moi*, ou est-ce un fait purement subjectif, un mode de l'âme? Nul doute que le *moi* ne perçoive le *beau* hors de lui, comme il perçoit le *juste* et le *vrai* dans le monde *moral*, le *solide* et l'*étendu* dans le monde physique. Nul ne confond le *beau* avec le *plaisir* qu'il nous cause. Le *moi* jouit de la vue du *beau*, mais il n'est pas lui-même le *beau*. Et lors même qu'il conçoit ses propres sentiments, son propre caractère, ses propres actions comme belles, en s'appliquant à lui-même cette qualité spéciale, il la conçoit comme quelque chose qui n'est nullement identique avec lui, puisque souvent il est forcé de l'attribuer aux autres et à leurs actions, sans pouvoir se l'attribuer à lui-même et à ses propres actes.

Le *beau* n'est donc pas une notion de *conscience;* ce n'est pas non plus une notion *sensible*, comme nous le verrons plus loin. Elle ne peut donc nous être fournie qu'intuitivement par la raison; je dis *intuitivement*, parce qu'il est impossible de la faire sortir de l'induction et de l'obtenir par le raisonnement. La notion du beau naît spontanément, immédiatement dans l'esprit de l'homme, dès que les conditions d'où elle dépend sont accomplies. La beauté saisit de prime-abord l'intelligence, comme la moralité de nos actes saisit la conscience, sans que nous puissions placer entre le beau et sa perception d'autre principe que la faculté même qui nous le fait percevoir.

De ce que l'idée du beau est immédiate, et non induite ou conclue d'éléments antérieurs, il ne s'ensuit pas qu'on ne puisse par l'analyse déterminer son principe et ses conditions d'existence. Or, c'est un fait bien constaté par l'observation que l'association constante de l'idée de beauté morale avec celle de force morale, d'intelligence, de justice, de bonté et d'amour, et que l'association non moins universelle de l'idée de laideur ou de difformité morale, avec l'idée de faiblesse

morale, d'ineptie, d'ignorance, d'injustice, de méchanceté, d'égoïsme, etc.

En effet, quel est l'homme en qui le spectacle de la vertu, sous quelque forme qu'elle se produise, ne fasse pas naître la notion et le sentiment du beau? Quoi de plus beau que la science et le génie dans l'ordre intellectuel! quoi de plus beau dans l'ordre moral que le caractère de l'homme qui se dévoue pour ses semblables, pour sa patrie, qui pardonne généreusement à son ennemi, qui sacrifie son bien-être, sa fortune, sa vie aux intérêts de la vérité et de la justice, qui se maintient inébranlable dans le devoir, au milieu des obstacles, des dangers, et des persécutions? Cette alliance de la notion du beau avec celle de moralité s'explique par l'origine, la nature et la fin de l'homme. Or, si l'homme vient de Dieu, si par ses facultés il est l'image de Dieu, et si sa destinée est de tendre vers Dieu, c'est-à-dire vers le bien parfait, il ne se peut pas qu'il puisse, sans sortir de sa nature, sans mentir à son origine et à sa fin, séparer la notion du beau de celle du bien, objet de sa volonté, et de celle du vrai, objet de son intelligence. Tout ce qui le rapproche de Dieu sous le rapport de la bonté, de la justice, de la science, de la liberté morale, de la sainteté, de la pureté, doit donc exciter son admiration, et l'excite en effet. Et comme il y a des degrés dans la vertu et le vice, il y en a aussi dans la beauté et dans la laideur. De même que la vertu peut s'élever jusqu'à la perfection, et le vice descendre jusqu'à l'abrutissement complet, le beau peut s'élever jusqu'au sublime, et le laid descendre jusqu'à l'horrible. Platon a dit : *Le beau est la splendeur du vrai*; on pourrait dire : Le beau est la splendeur des perfections divines qui se reflète dans les créatures. *Nous jugeons du beau partout où nous jugeons de l'ordre*, a dit Bossuet. C'est toujours la même pensée, car la vertu, c'est l'ordre dans le monde moral. D'où nous devons conclure que, sous quelque point de vue qu'on envisage la question, le *beau* doit être considéré comme le *symbole de la moralité*.

CHAPITRE II.

DU BEAU ET DU LAID PHYSIQUE.

Nous avons dit que la notion du beau ne nous vient pas par les sens. En effet la *sensation* ne nous apprend rien, sinon que nous sommes affectés par l'objet extérieur d'une manière agréable ou désagréable; la perception externe ne nous fait connaître que l'étendue tangible, la couleur, le son, l'odeur et la saveur; et le désir sensuel ne nous met en rapport avec les phénomènes matériels que par le mouvement d'attraction ou de répulsion que leur présence détermine en nous, selon que la passion satisfaite ou non encore satisfaite fait naître la concupiscence et la convoitise, ou la satiété et le dégoût.

En vertu de quel principe et à quelles conditions attribuerons-nous donc la beauté ou la laideur aux objets physiques? En vertu du même principe qui nous fait percevoir le rapport qui existe entre le bien et le beau, entre la vertu et le beau, entre le vrai et le beau, entre l'ordre, soit intellectuel, soit moral, et le beau. Le beau ne sera donc perçu par nous, soit dans les productions de la nature, soit dans les œuvres de l'art, qu'en tant qu'elles seront, sous un rapport quelconque, un symbole de moralité, c'est-à-dire, qu'autant qu'elles seront signes de puissance, de bonté, d'intelligence et d'amour. Par conséquent la laideur dans les objets physiques sera le symbole des qualités contraires.

Que la théorie du beau chez les anciens ait été sensualiste, c'était là une conséquence qui découlait naturellement de leurs croyances religieuses. Sous l'influence du paganisme, qui avait fait la divinité à l'image de l'homme et de l'homme sensuel, l'art antique devait être et fut en effet le culte de la forme matérielle, le culte des sens, du vice et de la volupté. Le paganisme, religion des sens, devait donc trouver beau tout ce qui flatte les sens, tout ce qui répond aux penchants les plus corrompus de la nature, tout ce qui provoque les passions les plus brutales. Le christianisme, religion de l'esprit, doit juger beau tout ce qui convient à l'esprit, tout ce qui plait à l'intel-

ligence, tout ce qui satisfait la conscience et la raison, tout ce qui élève l'homme vers Dieu, tout ce qui contribue à son perfectionnement moral. Sous ce rapport, le christianisme a régénéré l'esprit humain, en le rappelant à l'ordre et à la vérité.

TITRE TROISIÈME.

ANALYSE DE L'ACTIVITÉ.

Nous avons analysé l'homme *passif*, il nous reste à analyser l'homme *actif*. Nous avons décrit les phénomènes dont la cause efficiente est hors du *moi*, nous avons maintenant à décrire ceux dont le principe de causation est le *moi* lui-même. Car si le *moi* est un centre où viennent aboutir les innombrables rayons qui partent de tous les points de cette circonférence immense que nous appelons univers, c'est aussi un foyer vivificateur d'où rayonnent dans tous les sens les innombrables réflexions qu'il renvoie à la circonférence. En un mot, il y a action et réaction continuelle du monde sur l'âme, et de l'âme sur le monde.

Il était nécessaire et conforme à la sagesse divine que l'âme fût passive par un côté de son être, qu'elle reçût de Dieu et de la nature ses sentiments et ses idées, que sa sensibilité et son intelligence fussent indépendantes dans leur développement primitif de sa volonté. Car si elle était tout entière active, elle serait souveraine, elle serait maîtresse absolue d'elle-même, elle échapperait à l'empire du Créateur et des lois de la nature, elle se ferait à elle-même, selon son gré, sa vie, son monde, sa vérité, sa science, ses rapports, ses devoirs, sa destinée.

Mais l'activité humaine se produit sous deux formes distinctes, l'*attention* et la *volition*, modes ou manifestations diverses d'un principe unique; la première réagissant sur les faits de l'*intelligence*, pour les *éclaircir*, la seconde réagissant sur les faits de la *sensibilité*, pour les *réaliser*. Car tout fait d'intelligence est une *notion*; or, point de notion

distincte sans attention. De même, tout fait de sensibilité peut se résoudre en un *désir*, et tout désir est une tendance à l'*action*; or, point d'action sans volition. L'attention est donc l'auxiliaire de l'intelligence, comme la volition est la puissance effectrice des propensions de la sensibilité. Ni l'intelligence ni la sensibilité ne peuvent saisir leur objet, si l'activité du *moi* n'est en jeu et ne leur vient en aide.

Enfin, considérée sous un autre point de vue, l'activité humaine a deux modes d'action : la *spontanéité* et la *liberté*. Car l'âme déploie certainement sa force de deux manières, avec réflexion, et sans réflexion, instinctivement et librement, sous l'impulsion d'une nécessité intérieure et inhérente à sa nature, et avec une pleine et entière possession d'elle-même.

PREMIÈRE SECTION.

DE L'ATTENTION EN GÉNÉRAL.

L'attention est l'acte de l'esprit dirigeant son regard vers un objet déjà perçu, et faisant effort pour le pénétrer, pour l'embrasser dans ses parties et dans son ensemble, et pour en acquérir la connaissance complète. Dans les premiers temps de l'existence intellectuelle, les actes d'attention sont tous spontanés. Alors, tout est nouveau pour l'âme, tout la frappe, tout l'émeut, tout la provoque à développer au dehors l'activité qui lui est propre. Aussi l'attention excitée par l'instinct de la curiosité est-elle légère, superficielle, inconstante. Plus tard vient l'âge de la réflexion. L'attention devient plus stable; elle se fixe plus long-temps sur les objets, et en acquiert une connaissance plus approfondie. Mais dans le jeune âge, l'attention est plus facilement *distraite*; dans l'âge mûr, elle est trop souvent *abstraite*. L'*abstraction* est un excès de réflexion, la *distraction* en est l'absence. La distraction a pour cause une curiosité excessive qui emporte l'esprit au gré de toute impression nouvelle, et qui, en l'empêchant de s'arrêter sur les objets, le rend incapable de toute étude sérieuse. L'abstraction est une préoccupation intérieure par laquelle l'âme

est si fortement absorbée dans ses idées et dans ses méditations, qu'elle devient étrangère à tout ce qui se passe hors d'elle-même, et qu'elle n'y donne plus aucune attention.

Pour que l'attention fasse sortir du chaos les éléments informes de la connaissance, il faut qu'elle soit *une*, *directe*, *énergique*, *soutenue*. Une attention *divisée*, *vagabonde*, *molle*, *impatiente*, manque nécessairement son but.

L'attention est le véritable instrument de la génération spirituelle. Il est donc très-important de développer de bonne heure, et de fortifier par l'exercice cette précieuse faculté. La portée intellectuelle d'un homme dépend de son degré d'aptitude à s'*appliquer* aux objets de la connaissance.

Le regard de l'âme peut se porter, ou sur le *moi* lui-même, et il prend alors le nom de *réflexion*, ou sur le *non-moi* physique, et il devient *observation*, ou sur le *non-moi* métaphysique, sur le monde idéal, intelligible, et nous l'appelerons *contemplation*. Nous commencerons par la *réflexion*, parce que l'homme n'est capable d'*observer* le monde sensible, et de *contempler* le monde idéal, que lorsque le *moi* est entré en possession de lui-même, par la conscience claire et distincte de sa personnalité.

CHAPITRE I.

DE LA RÉFLEXION.

La réflexion est l'acte par lequel l'âme fait effort pour connaître clairement et distinctement ce qui se passe en elle. La réflexion est donc le retour, et, pour ainsi dire, le reploiement du *moi* sur lui-même; ce qui suppose un premier mouvement en ligne directe du dedans au dehors, et un second mouvement qui reporte le regard de l'âme des objets extérieurs aux phénomènes internes. Ainsi l'enfant au berceau subit l'action des objets qui l'entourent, et correspond à cette action par des affections et des mouvements analogues; il a conscience de ses besoins et les exprime par ses cris et ses pleurs; il repousse ou cherche instinctivement ce qui est contraire ou conforme à sa nature; il éprouve la douleur, le plai-

sir, l'aversion, l'amour, la joie, la tristesse ; il désire, il espère, il craint, il regarde, il veut ; en un mot, il a la capacité de recevoir la vie, et la puissance de réagir vers la vie ; et cependant, quoiqu'il se perçoive sous chacun de ces modes, il ne se connaît pas encore, parce que la force d'expansion au dehors est jusqu'à ce moment la seule que l'âme ait déployée, et que le moi n'a pas encore pris possession de lui-même par le mouvement de concentration que la réflexion détermine.

Comment, d'inintelligente, d'aveugle et de spontanée qu'elle est d'abord, son activité devient-elle donc libre, éclairée ; et quand sa force interne, dégagée enfin des entraînements de la fatalité, commence-t-elle enfin à s'exercer avec choix, préférence, discernement ? C'est lorsque, détournant son attention des choses extérieures, pour la reporter sur soi, le moi se replie sur lui-même, se réfléchit, se reconnaît, entre en pleine jouissance de son être par le sentiment qu'il a de sa puissance, et prenant son point d'appui dans la conscience qu'il a de sa force, résiste aux forces du dehors, se dégage des liens du monde sensible, dispose avec empire de son activité, et prend en main la direction de ses actes et le gouvernement de sa vie.

Ainsi la réflexion est la condition de la liberté et par conséquent de la personnalité ; c'est véritablement l'acte révélateur de la personne humaine.

La réflexion étant une tendance à la concentration, ou plutôt le triomphe de la force centrale sur les forces externes, il est évident que si ces dernières étaient toutes et toujours bienfaisantes, rien ne déterminerait l'âme à réagir contre elles ; elle devrait au contraire s'abandonner passivement au cours naturel des choses, puisque rien ne motiverait de sa part un effort d'affranchissement et d'indépendance. Il faut donc que l'homme soit éprouvé par la souffrance et la contradiction, excité par l'obstacle et le danger, réveillé par le besoin de pourvoir à sa conservation, pour qu'il sente la nécessité de se recueillir en soi-même, de rassembler toute l'énergie qui lui est propre, afin de mesurer la résistance à l'attaque, et d'opposer toute la force de volonté dont il est capable aux forces qui lui sont hostiles et qui font obstacle à sa vie et à son expansion au dehors. Mais ce qui contribue principalement au dévelop

pement de la faculté réflexive, c'est la parole, l'enseignement et l'éducation. La parole, expression de la pensée, exige nécessairement l'exercice de la réflexion, soit de celui qui la reçoit et qui veut la comprendre, soit de la part de celui de qui elle vient et qui veut la rendre intelligible.

CHAPITRE II.

DE L'OBSERVATION.

L'observation est l'acte de l'esprit dirigeant son regard sur le monde physique, pour en étudier les phénomènes. Dans l'*acte de réflexion*, l'âme ferme, pour ainsi dire, la porte des sens pour se recueillir en elle-même, et se concentrer dans la conscience de sa pensée. Dans l'*acte d'observation*, le *moi* ouvre au contraire la porte des sens, pour avoir vue sur le monde extérieur, et considérer hors de lui les faits de la nature, les phénomènes corporels. C'est surtout par la *vue* et par l'*ouïe* qu'elle s'exerce. Toutefois l'âme n'est pas moins attentive dans l'action de *palper*, de *flairer*, ou de *savourer*, que dans celle de *regarder* ou d'*écouter*. L'aveugle qui lit avec ses doigts, le botaniste qui exodore le parfum des fleurs, le gourmet qui déguste un vin précieux, font acte d'observation, comme l'astronome qui étudie les révolutions sidérales, ou le physicien qui étudie les phénomènes acoustiques.

Le talent de l'observation physique est bien plus facile à acquérir que celui de l'observation psychologique. L'attrait du spectacle de la nature, l'instinct de la curiosité, le désir de connaître ce monde au milieu duquel nous vivons et qui nous touche de si près, la nécessité de nous mettre à chaque instant en rapport avec la matière, pour entretenir et alimenter la vie du corps, attirent l'âme par mille penchants, et la retiennent attentive par mille liens qui la captivent. Rien de plus facile surtout que l'observation visuelle ; car là tout est image, tout est mouvement, tout se dessine de soi-même avec ses contours, ses dimensions, ses couleurs. Mais il n'en est pas ainsi des phénomènes internes, objet de la réflexion : ce sont là de pures abstractions, des rapports à peine saisissables, qui par

leur subtilité échappent à l'analyse, sur lesquels le regard ne peut s'arrêter long-temps, à cause de leur extrême mobilité, et des innombrables complications au milieu desquelles ils se perdent, pour ainsi dire, dans les replis de la conscience.

Il ne faut pas croire cependant que l'observation soit indépendante de toute réflexion; on n'observe bien et utilement qu'à la condition de réfléchir en soi ce qu'on a observé. Il y a une observation spontanée, et une observation réfléchie, comme il y a une sagacité naturelle et une sagacité acquise. L'observation spontanée ne donne que des faits, l'observation réfléchie en donne l'origine, les conditions, les circonstances. La première ne recueille que des apparences externes; la seconde en soumet l'idée au travail intérieur de la pensée; elle s'en rend compte, elle les explique.

L'observation n'est pas seulement, comme on l'a dit, un moyen de vérification; elle est le point de départ nécessaire de la science, car toute science s'appuie sur les données qu'elle fournit. Mais elle ne constitue pas à elle seule toute la science, comme l'ont prétendu de nos jours quelques hommes qui croient être savants, parce qu'ils accumulent observations sur observations, sans paraître se douter que la tâche de l'observateur est beaucoup moins de rassembler des matériaux que de les mettre en œuvre. Il ne suffit pas d'observer et d'expérimenter; il faut encore unir les faits, les coordonner, les généraliser, les systématiser, en les ramenant au principe qui les régit.

Enfin, les dispositions d'esprit dans lesquelles on doit observer sont la pureté d'intention, l'impartialité, l'amour sincère de la vérité, l'absence de toute opinion préconçue. Ce sont là, sauf l'intelligence nécessaire que réclame toute expérience, les meilleurs guides de l'observateur.

ARTICLE Ier. — *De la division, de l'analyse, de l'abstraction et de la synthèse.*

Comme il y a un art d'observer, il est indispensable d'indiquer les différents procédés à suivre pour que l'observation conduise à des résultats utiles. Or, toutes les règles de l'obser-

vation peuvent se ramener à celles-ci : Il faut d'abord *diviser* son sujet, de manière que la division comprenne toutes les parties et toute l'étendue du terme que l'on divise ; ensuite *abstraire* chacun des éléments fournis par l'*analyse*, afin de l'examiner à part, non-seulement en lui-même, mais encore dans ses rapports avec les autres parties de l'objet, puis procéder des éléments de l'analyse par une synthèse progressive à la synthèse définitive, enfin avoir soin, en recomposant l'objet, d'en réunir les parties dans le même ordre où elles étaient avant la décomposition.

La nécessité de recourir à ces diverses opérations ressort de la nature même de l'esprit humain, ainsi que de la nature du monde matériel. Car d'un côté, tout acte d'observation est simple et indivisible ; et de l'autre, tout corps, tout objet physique est multiple et composé de parties. Or, comment l'*unité* du regard de l'âme se mettra-t-elle en rapport avec la *pluralité* qui appartient à la matière, si l'objet n'est pas décomposé par la *division* et l'*analyse*, si chacune de ses parties n'est pas *abstraite* des autres, pour être soumise à un acte particulier d'attention et examinée à part? Il est bien évident qu'un *tout*, qu'un *ensemble* ne peut être connu comme *tout*, comme *ensemble*, qu'au moyen de la connaissance individuelle qu'on acquiert des diverses parties qui le constituent, et des rapports de dépendance, de coordination et de contiguité qui les unissent.

Non-seulement la nature de l'acte d'attention nous oblige à décomposer l'objet, pour le connaître scientifiquement ; mais la nature et la destination spéciale de chacun de nos sens oppose un obstacle invincible à toute tentative d'observation autre que celle qui a lieu par les moyens que nous indiquons. En effet, nous n'avons vue sur le monde extérieur que par nos sens externes, et chacun d'eux ne nous met en rapport qu'avec certaines propriétés de la matière. Si donc nous voulons les saisir toutes, il faut que nous demandions à chacun d'eux ce qu'il est dans sa nature de nous apprendre, et cela ne peut se faire que par une suite d'observations aussi diverses que les organes mêmes au moyen desquels elles s'accomplissent.

Le bon emploi de ces différents procédés est subordonné à

certaines règles qu'il ne faut point oublier. Si l'analyse est poussée trop loin, elle réduit l'objet à des éléments imperceptibles sur lesquels l'observation n'a plus de prise, et se perd dans les infiniment petits. C'est le défaut où tombent ces esprits minutieux, qui à force de vouloir approfondir, finissent par aboutir au néant. Si l'analyse s'arrête à des divisions trop générales, elle n'atteint pas les vrais éléments des objets, et ne peut par conséquent en donner la connaissance intime. Il y a également un écueil à éviter dans la synthèse ; c'est la précipitation, source de tant de faux systèmes. L'analyse exige des efforts de travail et de patience dont tous les esprits ne sont pas capables ; la synthèse, au contraire, a des attraits irrésistibles pour les esprits légers et superficiels, qui aiment mieux forger *à priori* des hypothèses, en rassemblant au hasard des éléments coordonnés bien ou mal, que se donner la peine d'étudier attentivement les faits, d'en chercher laborieusement les rapports, et de les unir en vertu de ces rapports, pour les expliquer par leurs véritables causes.

La seule règle applicable à la *division*, c'est qu'elle soit *exacte* s'il s'agit de diviser la *compréhension* de l'objet, et *entière* si c'est l'*étendue* que l'on divise. La division de l'idée d'homme ne serait pas *entière* si elle ne s'*étendait* qu'aux Européens et aux Asiatiques ; et celle d'une ville serait *inexacte* si elle ne *comprenait* pas tous ses différents quartiers. La division serait également fausse si, au lieu d'être parfaitement distincts, les membres rentraient les uns dans les autres. Telle serait celle qui diviserait les êtres en *inorganiques*, *organisés*, *vivants* et *animés*. Il est évident que les deux derniers membres ne se distinguent pas par une différence positive, et par une opposition réelle qui empêche de les confondre.

Enfin, l'*abstraction* pouvant être la source d'une infinité d'erreurs, il y a aussi des précautions à prendre pour en prévenir l'abus. En poussant l'abstraction trop loin, on cesse de voir les êtres dans leur état naturel, à leur place, dans leurs rapports vivants, et en portant exclusivement son attention sur les détails, on perd la vue de l'ensemble, et le sens de l'unité. L'esprit finit par se créer un monde factice, où l'imagination, dit M. Bautain, se jouant des lois de la nature, trans-

pose les éléments, les combine suivant ses caprices, et invente des formes bizarres et chimériques, comme dans les productions fantastiques de la poésie et des arts. Souvent même, il n'est pas besoin de combiner ces éléments pour les transformer. La transformation s'opère d'elle-même par le seul fait de l'état d'isolement où les tient l'abstraction. Ainsi isolés, de simples qualités, de simples modes, de simples rapports s'individualisent sous le regard de l'âme, se personnifient en quelque sorte dans notre pensée, et finissent par prendre rang parmi les êtres. La paganisme et tout son cortége de divinités n'ont pas eu d'autre cause que cette illusion qui, en prêtant l'existence substantielle aux résultats de l'abstraction agissant sur les phénomènes de la nature ou sur les conceptions de l'esprit, a conduit l'homme à donner un corps, une âme à ses propres idées, à s'agenouiller devant elles et à leur dresser des autels.

La division et l'analyse, l'abstraction et la synthèse ne s'appliquent pas exclusivement à l'observation sensible. Ces procédés sont d'un usage tout aussi indispensable en psychologie qu'en physique. C'est par la *division* qu'on distingue les puissances de l'âme en sensibilité, intelligence et volonté; c'est par l'*analyse* qu'on décompose la pensée humaine; c'est par l'*abstraction* qu'on en isole les éléments et qu'on les tient ainsi sous le regard de la conscience; c'est par la *synthèse* qu'on rattache ces éléments à leurs principes et au pouvoir d'où ils émanent.

La division et l'analyse, si nécessaires dans l'étude des faits, ne le sont pas moins dans l'examen des questions de toute nature qu'on peut avoir à résoudre en littérature, en politique, en morale, enfin dans toutes les branches de la science. Bien diviser les questions, bien distinguer et bien saisir toutes les idées constituantes du sujet que l'on veut embrasser, tel est le seul moyen de s'en bien rendre compte. Soit qu'on traite soi-même un sujet, soit qu'on ait à faire la critique d'un ouvrage, soit qu'on se propose de démontrer une vérité, ou de résoudre un problème, il est indispensable pour mettre de l'ordre dans ses pensées, de s'appuyer sur de bonnes divisions; la plupart des faux raisonnements ont pour bases des divisions fausses ou inexactes.

ARTICLE II. — *De la comparaison.*

Lorsque nous sommes en présence de plusieurs objets matériels, nous ne pouvons pas ne pas avoir une idée au moins vague et confuse de leurs ressemblances et de leurs différences. Quelque obscure que soit la vue synthétique de l'ensemble qui les contient, il est impossible que les êtres qui font partie de cet ensemble se présentent à nous sous la notion de l'unité et de l'identité. Même avant de les avoir observés analytiquement, nous les discernons confusément, nous ne les confondons pas entièrement les uns avec les autres, et par cela seul qu'ils nous suggèrent l'idée de pluralité et de composition, nous avons le sentiment de quelque chose qui les distingue. Ainsi, que nos yeux se portent sur un paysage ; même au premier coup-d'œil, nous jugeons qu'il se compose d'une multitude d'objets, qui se distinguent mal sans doute les uns d'avec les autres, mais qui cependant ne nous paraissent pas identiques. Nous avons donc déjà une notion imparfaite des rapports qui existent entre eux. Mais si nous voulons distinguer clairement ces objets, nous les *comparons*, c'est-à-dire que nous portons successivement notre attention de l'un à l'autre, et alors leurs ressemblances ou leurs différences se présentent nettement à notre esprit. La comparaison n'étant ainsi qu'une double observation, nous pouvons la définir : L'acte de l'esprit faisant effort pour saisir avec clarté les rapports que la perception simultanée ou paraissant telle de deux ou de plusieurs objets lui avait fait soupçonner ou entrevoir.

La comparaison est une opération tout aussi indispensable que l'analyse. Je dis plus : point de comparaison possible sans analyse préalable des deux objets à comparer. Car s'il est vrai qu'un objet ne peut être connu clairement que par la séparation de ses parties et l'examen attentif de chacune d'elles, le rapport de cet objet avec un autre ne pourra être bien saisi qu'autant que la même opération aura été faite sur ce dernier. Cela vient de ce que nous ne comparons deux choses que dans les qualités qui leur appartiennent, et qu'il faut par conséquent saisir ces qualités une à une, dans l'un des deux termes

de la comparaison, pour pouvoir les rapprocher de celles qui lui sont analogues dans l'autre terme, et juger par là de la similitude des deux êtres auxquels elles se rattachent.

ARTICLE III. — *De la classification.*

La *classification* est une opération de l'esprit par laquelle il range et distribue les êtres en certaines classes ou catégories subordonnées les unes aux autres, suivant les rapports de ressemblance que la comparaison lui a fait constater entre eux; je dis de ressemblance, parce que la classification se fonde sur les analogies, comme la division se fonde sur les différences.

Il en résulte que la notion de classe n'est autre chose que l'idée d'une ou de plusieurs qualités communes à un certain nombre d'êtres. *Classer*, c'est donc désigner par une dénomination commune tous les individus qui se ressemblent à certains égards; et comme toute classe est susceptible de divisions et de subdivisions, il y a par cela même nécessité de recourir à des dénominations différentes, pour distinguer les êtres qui, semblables sur un point, diffèrent entre eux sur plusieurs autres. Ainsi, nous désignons par la dénomination générale de *minéraux* toutes les substances qui ont pour caractère commun d'être *inorganiques*, par celle de *végétaux* toutes les substances qui sont *organisées*, et par celle d'*animaux* tous les êtres qui à un système d'organes réunissent la *vie et le sentiment*. Ainsi, lorsque nous considérons dans l'homme les organes, la vie et le mouvement, nous le rangeons dans la classe des animaux, parce qu'il possède ces caractères en commun avec eux; mais si nous considérons en lui la raison, la liberté et la moralité, au lieu d'une ressemblance, c'est une différence que nous constatons, et cette différence, en nous le faisant distinguer des animaux, nous oblige à le ranger dans une classe particulière.

Les classes se forment, comme on le voit, par le moyen de l'abstraction et de la généralisation; l'abstraction isole d'abord les qualités trouvées dans les objets soumis à l'observation; la généralisation étend ensuite ces notions abstraites à un ensemble d'êtres envisagés sous un même point de vue.

Les points de ressemblance d'après lesquels se forment les classifications doivent être invariables, importants, caractéristiques, simples et faciles à retenir. Des ressemblances purement accidentelles, des analogies insignifiantes, des rapports qui ne se montreraient pas d'eux-mêmes, et qui n'auraient leur réalité que dans l'esprit et non pas dans les choses, ne pourraient servir de fondement à de bonnes classifications.

Les divisions et subdivisions qu'on retrouve dans toute classification reçoivent le plus ordinairement les noms de *genre* et d'*espèce*. Dans beaucoup de parties de la science, on a senti le besoin d'y ajouter plusieurs autres dénominations, telles que celles de *race*, de *famille*, d'*ordre*, de *classe*, etc., celles de *genre* et d'*espèce* ne suffisant pour désigner tous les caractères communs, ou pour marquer toutes les différences.

Les classifications sont d'une nécessité absolue dans les sciences; elles en sont la base. Point de système de connaissances sans classifications. Leur importance résulte de la constitution même de l'esprit humain. L'intelligence de l'homme ne s'enrichit et ne se développe qu'au moyen de la mémoire. Mais la mémoire, quelque heureuse qu'elle soit, ne saurait retenir qu'un petit nombre de choses, en proportion de celles que l'homme peut percevoir; elle succomberait infailliblement sous le fardeau. Nous suppléons naturellement à cette imperfection de la mémoire, en substituant à une masse de faits particuliers que l'intelligence ne pourrait embrasser, une formule générale qui les ramène à l'unité en les résumant. Ainsi la classification est à la mémoire ce que l'analyse est à la perception du présent; en même temps qu'elle témoigne de sa faiblesse, elle la fortifie en la soulageant, et la met en état de saisir et de conserver, à l'aide d'un petit nombre d'idées générales, la série indéfinie des faits qui sont du domaine de l'observation scientifique.

On a long-temps agité dans les écoles la question de savoir si les genres et les espèces sont dans la nature, ou s'ils sont purement conventionnels. Les genres et les espèces sont dans la nature, si l'on entend par là les ressemblances naturelles des objets entre eux, ressemblance que la science ne crée pas, mais qu'elle constate. Les genres et les espèces sont purement

conventionnels, si l'on entend par là les noms communs par lesquels on désigne dans le langage les êtres qui sont semblables.

On s'est demandé aussi s'il y a des classifications naturelles et des classifications artificielles, et quelles sont les meilleures. On entend aujourd'hui par *méthode artificielle*, dit M. Buchez, tout système de classification où l'on se propose de dresser un catalogue arrangé seulement en vue d'une nomenclature, c'est-à-dire, de telle sorte qu'un être étant donné on en trouve facilement le nom et les propriétés. Pour atteindre ce résultat, il suffit de choisir quelques caractères saillants et évidents. Et l'on donne le nom de *méthode naturelle* à un système de classification où l'on se propose, non pas de dresser un simple catalogue, mais de classer les êtres selon leurs rapports naturels. On ne tient pas compte seulement, pour établir ces rapports, de quelques caractères saillants, mais de toutes les conditions d'existence, c'est-à-dire de l'organisme tout entier, etc. La première est *artificielle* en ce que l'esprit est libre de choisir son point de vue, et que ce choix est à peu près arbitraire ; tandis que la seconde, exigeant une analyse complète et approfondie des êtres qu'il s'agit de classer, se fonde uniquement sur les données fournies par la nature, et qu'il faut les accepter toutes, sans possibilité de choisir entre les unes et les autres. Il est évident que les classifications *artificielles* ne sont qu'une préparation, qu'un moyen de conclure en définitive aux classifications *naturelles*.

Les noms de *genre* et d'*espèce* ne s'appliquent pas aux êtres d'une manière absolue, mais d'une manière relative. Ainsi la classe *animal* sera *genre* par rapport à la classe *homme* ; et la classe *homme*, qui est *espèce* par rapport à la classe supérieure *animal*, deviendra *genre* par rapport à la classe inférieure *Européen*. L'espèce étant subordonnée au genre, il en résulte que le nom du *genre s'étend* à un plus grand nombre d'êtres, mais qu'il *comprend* un plus petit nombre d'idées ; tandis que le nom de l'*espèce lie* les individus par un plus grand nombre de *qualités communes*, mais qu'il *s'étend* à un plus petit nombre d'êtres ; ce que les grammairiens expriment en disant que le premier a plus d'*extension*, mais moins de *compréhension*, et le second plus de *compréhension*, mais moins d'*extension*.

CHAPITRE III.

DE LA CONTEMPLATION.

La *comtemplation* est l'acte par lequel l'esprit, détournant son regard des choses sensibles, et cessant de l'arrêter sur lui-même et sur ses propres modes, le dirige vers le monde idéal, vers les choses purement intelligibles. « La contemplation, dit M. Bautain, est dans l'ordre intellectuel ce que la prière est dans l'ordre moral, une élévation de l'âme vers Dieu. Ces deux choses se trouvent presque toujours réunies dans les âmes d'élite. Aux cœurs purs, il a été promis qu'ils verront Dieu, l'éternelle vérité ; car la vie véritable consiste à le connaître, et ce sera un jour leur félicité suprême. Du reste, dans cette haute sphère, l'attention suit encore les mêmes lois. Dominée par l'unité, elle est l'instrument de la lumière et de la vie, elle est pénétrante et féconde. Elle met l'intelligence en rapport avec les idéaux, et c'est par elle seulement qu'on peut participer aux trésors de vérité et de science qu'ils contiennent, et dont ils enrichissent les âmes qui communiquent avec eux. Ainsi apparaissent à l'esprit humain ces grandes idées qui, placées au-dessus de l'espace et du temps, surpassent les sens, l'imagination, la raison, et valent pour tous les temps et pour tous les lieux ; idées universelles comme les idéaux dont elles sont le reflet, et qui peuvent seules donner des principes aux sciences et aux institutions de la terre, tandis que tout ce qui se montre dans le monde sensible, tout ce qui frappe les sens est concret, individuel ; et tout ce qui est pensé dans le monde rationnel est général, abstrait, par conséquent, contingent et relatif. »

Ainsi, selon M. Bautain, la contemplation, affranchissant l'intelligence de tout obstacle matériel, et de tout souvenir du monde des phénomènes, pour la mettre en rapport direct avec Dieu, s'élève au-dessus des sens et des combinaisons de la raison inductive et déductive, et s'attache uniquement aux données de la raison intuitive, c'est-à-dire à ces notions universelles et nécessaires qui sont indépendantes du raisonnement

et de l'expérience, que Platon appelait proprement idées, dont Dieu lui-même était, selon lui, la substance, et qu'il considérait comme les types et les exemplaires éternels de toutes choses. Mais quelles sont ces notions nécessaires ? C'est la notion de la cause universelle, de l'infini, de l'éternité, de la justice souveraine, de la sainteté suprême, du *vrai*, du *bien* et du *beau* absolus, en un mot, de la perfection. C'est à la contemplation, c'est au procédé sublime de l'intuition, que Platon a dû les plus hautes conceptions de sa philosophie. C'est à ce même procédé que les plus grands hommes du christianisme ont dû de pénétrer si profondément dans les vérités les plus mystérieuses et les plus inaccessibles à la raison humaine. Mais la méthode contemplative n'est pas toujours un guide sûr et fidèle, et l'abus de cette méthode a conduit plus d'un philosophe aux erreurs les plus déplorables.

DEUXIÈME SECTION.

DE LA VOLONTÉ EN GÉNÉRAL.

Nous avons dit que, de même que l'attention est l'auxiliaire de la perception, la volonté est l'auxiliaire du désir. La volition est donc à l'action ce que l'attention est à la connaissance, c'est-à-dire un moyen de réalisation sans lequel l'homme serait complètement inerte. Il en résulte que la volition peut être définie : L'effort de l'esprit pour déterminer dans les organes un mouvement conforme aux désirs ou aux tendances quelconques qui se manifestent en lui ; soit qu'il s'agisse de satisfaire aux besoins du corps, et d'éloigner ou de rapprocher de lui ce qui peut lui nuire ou lui être utile, soit qu'il se propose un but purement intellectuel ou moral. La volition étant un déploiement d'énergie interne, la mise en action du principe de causalité qui est en nous suppose nécessairement un pouvoir inhérent à l'âme, celui d'agir par sa propre force, celui de mouvoir à son gré le système d'organes qui lui est uni, et de réagir, au moyen de l'instrument dont elle dispose, sur les causes extérieures. Ce pouvoir, c'est la *volonté*, faculté supérieure, qui lui donne le gouvernement de sa vie, mais qui

toutefois ne la rend véritablement maîtresse d'elle-même que lorsque la réflexion lui a donné la pleine conscience de ce qu'elle est et de ce qu'elle peut; car la volonté se déploie de deux manières, *spontanément* ou *librement*, et elle est spontanée avant d'être libre. La spontanéité elle-même se produit sous deux formes diverses, sous la forme de l'*instinct* et sous celle de l'*habitude*. Nous traiterons donc successivement des volitions *instinctives*, des volitions *libres* et des volitions d'*habitude*.

CHAPITRE Ier.

DES VOLITIONS INSTINCTIVES.

Parmi les mouvements qui s'opèrent dans nos organes, et qui constituent le phénomène de la vie physiologique, il en est un certain nombre qui sont entièrement soustraits à l'empire de la volonté, tels que la circulation du sang, le travail de la digestion, les mouvements de convulsion et de contractilité nerveuse, l'agitation fébrile, etc. Mais il en est d'autres sur lesquels la volonté exerce son action, ou même qui n'ont lieu qu'à son commandement. Ainsi, je puis à mon gré précipiter, ralentir ou suspendre au moins pendant quelques instants ma respiration. Ainsi encore, je puis élever ou abaisser volontairement le voile de mes paupières, je puis résister pendant quelque temps à la faim, à la soif, et hâter ou ajourner le moment de satisfaire aux besoins même les plus naturels et les plus impérieux. Ici nous supposons que le *moi*, jouissant de toute sa liberté, s'en sert pour modifier les fonctions corporelles selon ses convenances, et préside avec connaissance de cause aux mouvements organiques. Mais il est des moments où le jeu des organes qui sont soumis à l'influence de la volonté, s'accomplit sans réflexion, sans délibération, sans aucune des conditions qui constituent les actes libres. Ainsi, la plupart du temps, le mouvement alternatif d'inspiration et d'expiration s'opère sans attention. Or, dira-t-on que ce mouvement est purement mécanique? S'il en était ainsi, il devrait être soustrait à l'empire de la volonté, comme le mouvement circulatoire du sang dans les artères, comme le mouvement de disso-

lution et d'assimilation des substances alimentaires ingérées dans l'estomac. Or, le contraire vient d'être prouvé. La respiration est donc toujours soumise à l'action de la volonté, au moins dans l'état normal. Mais il est évident que les volitions qui commandent son mouvement alternatif sont, dans l'état ordinaire, des volitions instinctives. Le besoin et le désir de respirer sont continuels, puisque la respiration est une condition de vie. Or, c'est un principe incontestable que l'homme est entièrement passif dans le besoin et dans le désir. Si l'âme était douée seulement de sensibilité, elle serait capable de souffrir, mais incapable d'agir. Ce n'est donc pas dans le désir que nous devons chercher la cause du mouvement qui satisfait au besoin de respirer, mais dans la volonté, qui agit alors sans conscience, sans réflexion, sans liberté, et comme fatalement entraînée par une certaine nécessité intérieure attachée à notre nature. Nous voulons respirer, mais sans nous rendre compte de nos actes, qui sont pour nous comme imperceptibles, parce que notre force interne se déploie à l'instigation d'un besoin continu qui, étant toujours satisfait, échappe par cela même à la conscience, ainsi que la suite de volitions qui y correspond. Ainsi encore, quand une lumière trop vive blesse mes yeux, j'abaisse instinctivement ma paupière, pour me soustraire à une sensation pénible; ici, ma volonté est également aux ordres de la nature; c'est l'instinct de la conservation qui provoque et détermine un développement d'activité conforme au besoin du moment; comme c'est au même instinct que j'obéis, quand, perdant l'équilibre, et ne pouvant me retenir dans ma chute, je porte machinalement les mains en avant, pour me garantir le visage. Dans ces différents exemples, la volonté est certainement en jeu, mais elle se produit avec un caractère particulier qui se distingue parfaitement de ceux qu'il nous reste à décrire.

CHAPITRE II.

DES VOLITIONS LIBRES.

L'enfant qui vient de naître, et qui, sans se rendre compte de ce qu'il fait, guidé par la seule instigation de la nature,

cherche le sein de sa nourrice, s'y attache, et, par un mécanisme dont il perd le secret aussitôt qu'il n'en a plus besoin, en tire l'aliment salutaire qui convient à son âge, n'agit pas librement. L'activité qu'il déploie est une force aveugle, sans conscience d'elle-même, mais qui cependant est réelle, incontestable, quoiqu'elle paraisse avoir son principe hors de l'âme à laquelle elle est inhérente.

L'homme qui, dans l'état d'ivresse, excité par l'excès des boissons fermentées, se livre aux penchants les plus grossiers, et a perdu le pouvoir de régler sa parole et ses actions, n'agit pas librement. Le cerveau, troublé dans ses fonctions, ne peut plus servir d'instrument à la raison. Incapable de réflexion et de délibération, n'ayant plus le discernement du bien et du mal, dominé par l'impulsion des instincts de la brute, son esprit est, pour ainsi dire, enlevé à lui-même ; et cependant qui osera dire que cette activité désordonnée qui se manifeste en lui n'a pas son principe dans la volonté ?

L'homme qui, dans le transport de la fièvre, dans le délire qui accompagne l'inflammation du cerveau, dans l'état d'aliénation mentale, dans un accès de colère, ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait, n'entend rien, ne voit rien que ce qui le le possède, et est entraîné aux plus grandes violences, aux actions les plus horribles, n'agit pas librement. Jeté comme hors de lui par le mal qui le tourmente, ou par la passion qui l'emporte, exalté par son imagination en désordre, souvent alors il déploie une activité prodigieuse. Mais alors c'est une activité sans mesure et sans frein ; et cependant, à moins de soutenir qu'elle a son principe dans la matière, il faut en placer la source dans la volonté.

Enfin l'homme qui, dans l'état de somnambulisme, marche, parle, converse, travaille, et exécute une foule de mouvements qui paraissent souvent combinés avec autant de sagesse, de discernement et de raison que ceux qu'il exécute dans l'état de veille, n'agit pas librement. Et cependant, à quel principe attribuera-t-on ce déploiement d'activité, si ce n'est à la volonté ? On ne dira pas sans doute que sa langue se meut pour articuler des mots, que ses membres se mettent en mouvement pour le conduire au but qu'il se propose, sous la seule in-

fluence d'une force purement organique. Il n'y a pas d'autre principe d'action dans l'homme, pas d'autre force active que la volonté ; la volonté, c'est toute l'activité humaine.

Si dans tous les exemples que nous venons de citer, on ne peut nier l'intervention de la volonté, mais si en même temps il est évident que la volonté s'y déploie spontanément, sans conscience d'elle-même, d'une manière aveugle, et comme maîtrisée par la fatalité, et que, dans tous ces cas, il ne dépend pas de l'âme de diriger avec choix, avec une entière disposition d'elle-même, la force qu'elle met en œuvre, nous aurons par cela même déterminé les caractères auxquels on pourra reconnaître le mode d'activité que nous avons à décrire.

Ainsi, toute décision de l'esprit qui se produira, non plus sous l'influence d'une nécessité intérieure, mais avec la claire conception de l'acte à produire, avec réflexion, délibération, jugement, c'est-à-dire avec choix, raison, pleine et entière possession de soi-même, sera un acte *libre*, et non un acte *spontané*.

Dans l'ivresse, dans la folie, dans la passion poussée à l'extrême, l'âme n'est pas libre, parce qu'elle agit sans se connaître, et sans connaître ce qu'elle veut et où elle tend. Alors le *moi* se perd de vue, la conscience de la personnalité est suspendue, et avec elle la possession de soi-même qui ne se conserve et ne se recouvre que par la réflexion. Mais aussitôt que l'âme, en rentrant en elle-même, a ressaisi son *moi*, aussitôt que par ce retour au dedans, elle se retrouve et se reconnaît avec tous les pouvoirs qui lui appartiennent, aussitôt que, par l'effet de ce stationnement énergique de la pensée sur elle-même, elle a eu le temps de mesurer la puissance qui lui est propre, et de se rendre compte de l'emploi qu'elle veut en faire, alors il lui est possible de prendre en main le gouvernement de son existence et la direction de ses actes, qui, dès ce moment, cessent de dépendre du hasard, et ne relèvent plus que de l'empire de soi. Alors aussi, son activité, modérée par la réflexion, réglée par la raison, se déploie avec une sage lenteur, parce que toute détermination libre suppose : 1° la claire *conscience de l'intention* avec laquelle on agit ; 2° la *délibération* pour savoir si et dans quel sens on agira ; 3° la *décision*, qui s'arrête de préférence sur l'un des motifs entre lesquels on a dé-

libéré ; 4° enfin, la combinaison et la coaptation des moyens avec le but que l'on se propose, et que toutes ces conditions sont incompatibles avec la promptitude d'action qui distingue la spontanéité. En effet, ce qu'on appelle prudence, sagesse, circonspection, esprit de conduite, suppose nécessairement réflexion, délibération et liberté; réflexion, pour que l'esprit soit maître de la direction qu'il prend, délibération, pour que le choix soit raisonnable, et liberté, pour que la détermination soit nôtre et nous soit imputable.

Systèmes contre la liberté.

La liberté est donc la puissance d'agir ou de ne pas agir; c'est l'empire que nous avons sur nos propres actes; c'est le pouvoir que nous avons de nous déterminer par notre propre choix. Que chacun de nous s'écoute et se consulte lui-même, et il se convaincra, par le témoignage invincible de la conscience, que ce pouvoir existe véritablement en nous, et il sentira qu'il est libre, comme il sent qu'il pense et qu'il existe, et il reconnaîtra nettement qu'il y a en lui un principe d'activité dont il peut disposer à son gré, dont il a pleinement l'initiative dans une foule de circonstances, et qui est si complètement soustrait à l'action des forces extérieures, que nul ne peut nous forcer de vouloir ce que nous ne voulons pas. La preuve que nous sommes libres, c'est le sentiment positif de notre responsabilité morale. Si nous ne l'étions pas, nous imputerions-nous nos actions, nous en reconnaîtrions-nous les auteurs? Rien de plus décisif en faveur du libre-arbitre que la conscience de notre causalité personnelle.

Cependant on a imaginé contre la liberté un grand nombre de systèmes que nous nous bornerons à exposer ici, parce que leur réfutation est facile.

1° Certains philosophes, considérant que tout acte d'attention et de volition est précédé d'un désir, ont prétendu que le désir en est la cause efficiente, et que l'attention et la volition suivent le désir aussi nécessairement que le mouvement d'une bille succède au choc de celle qui l'a frappée.

2° D'autres philosophes, entre autres Helvétius, enseignent

que l'éducation, c'est-à-dire, l'ensemble des circonstances dans lesquelles nous nous sommes trouvés, est la cause exclusive de nos habitudes, de nos mœurs et de notre caractère, lesquels sont eux-mêmes la cause réelle de ce qu'on appelle *opérations* ou *actes libres* de l'esprit.

3° D'autres, considérant que l'homme dans l'*état de folie* est universellement regardé comme exempt de blâme ou de louange, en concluent que dans cet état il n'agit pas librement, ou, ce qui est la même chose, suivant eux, qu'il n'est pas la cause propre de ses actions ; d'où ils tirent cette conséquence qu'il ne l'est jamais, attendu, disent-ils, que s'il était quelquefois cause de ses actions, il le serait toujours.

4° D'autres tirent des conclusions analogues de l'état de *rêve* et de *somnambulisme*, dont les phénomènes ne leur paraissent pas plus avoir leur principe de causation dans l'esprit que ceux de la folie; ce qui prouve, suivant eux, que l'esprit s'est également pour rien dans la production des actes dont il est le sujet dans l'état de veille.

5° La doctrine du fatalisme a été positivement formulée dans le système suivant, qui a été soutenu de nos jours par Helvétius, Diderot, Collins, etc. Ils posent d'abord en principe, 1° qu'il n'y a point d'effet sans cause; 2° que tout fait a sa cause dans un fait antérieur auquel il est nécessairement lié. Ils en concluent que ce qui est actuellement est la conséquence nécessaire de ce qui était immédiatement auparavant, et le principe également nécessaire de ce qui sera immédiatement après; de sorte que l'univers n'est qu'un ordre admirablement combiné de causes et d'effets enchaînés l'un à l'autre par la nécessité, et que dans l'esprit en particulier, chacune de ses manières d'être est causée par celle qui précède et cause à son tour celle qui suit.

6° Il est également difficile de concilier avec la liberté le système de la *raison suffisante*, combiné avec celui de l'*harmonie préétablie*. Leibnitz pose en principe que rien n'arrive sans une *raison suffisante*. Or, l'univers, selon lui, n'est qu'un immense assemblage de *monades*, éléments actifs et simples, qui existent isolés ou agrégés, et qui sont combinés entre eux de mille manières différentes. Les faits que présente

cet univers ne sont tous que le résultat des actions des monades. Toutes les actions des monades ont leur raison suffisante dans leur harmonie et subordination réciproques, de sorte que tout état d'une monade est nécessairement déterminé par son état précédent, celui-ci par l'autre, et ainsi de suite, en remontant jusqu'à la création.

7° La négation de la liberté ressort plus directement encore du système du *matérialisme absolu*. Car, du moment que l'on pose en principe que l'esprit ou le sujet pensant est matétière, comme toute matière est inerte et incapable de se donner à elle-même aucune manière d'être, il s'ensuit que l'esprit ne peut être la cause réelle d'aucun acte d'attention et de volition.

8° Sans soutenir positivement la matérialité de l'esprit, quelques physiologistes posent en fait que l'esprit est calme ou emporté, pacifique ou colère, stupide ou ingénieux, etc., selon la disposition des organes corporels ; d'où ils concluent que tous les modes de l'esprit doivent être rapportés au *tempérament* comme à leur seule et véritable cause.

Tous ces systèmes ont cela de commun, qu'ils supposent entre tous les phénomènes qui se succèdent dans l'esprit un rapport de causalité et un lien nécessaire qu'il s'agissait de démontrer, et qui ne l'est pas. Ce qu'il fallait prouver, c'est que l'esprit n'est pas doué d'un principe d'activité propre, qui lui donne le pouvoir de se modifier lui-même, de résister aux forces extérieures, et de puiser en soi et dans le fond de son être la raison de ses déterminations. Or, quoi de plus absurde que d'attribuer ce principe d'activité, cette puissance de causalité à un simple *phénomène*, et de la refuser à la *substance !* On prétend qu'il y a dans le *désir,* dans le *caractère,* dans le *tempérament*, dans l'*habitude*, une *force causatrice* qui engendre aussi nécessairement des volitions conformes, que le choc d'une bille contre une autre bille détermine le mouvement de celle-ci. Mais le *désir,* le *caractère*, le *tempérament*, l'*habitude*, ne sont que des *manières d'être,* dont la plupart ont elles-mêmes leur principe et leur raison dans l'usage volontaire que l'homme fait de ses facultés, et qui, bien loin d'être incompatibles avec la liberté, ne sont pour elle

qu'une occasion de déployer sa puissance. Car l'homme ne pourrait se montrer libre, s'il n'était pas sans cesse placé entre ses devoirs, d'une part, et de l'autre, ses désirs, ses passions, ses goûts, ses penchants, ses intérêts et ses plaisirs. C'est entre ces divers motifs d'action qu'il a continuellement à délibérer et à choisir. Or, si les instigations de sa nature entraînaient toujours ses décisions dans leur sens, et cela d'une manière fatale, pourrait-il délibérer, balancer, hésiter, rester dans l'indécision, suspendre ses déterminations, comme cela lui arrive souvent? Une bille délibère-t-elle si elle suivra le mouvement qui lui est imprimé, si elle obéira ou n'obéira pas au choc qu'elle a reçu ? Mais puisque l'homme délibère s'il cédera au désir qui le sollicite, c'est donc qu'il n'est pas *forcé* par ce désir de réaliser sa tendance; et puisqu'il peut lui résister, puisqu'il peut même le changer, c'est donc que le *principe* de son *vouloir* n'est pas dans le *désir,* mais dans le *moi* lui-même; c'est donc qu'il est libre ! Sans doute la passion est quelquefois si impérieuse, si violente, qu'elle entraîne la volonté dans son sens. Alors, l'acte n'est plus *libre*, parce que l'esprit, ayant perdu momentanément l'usage de la réflexion et de la raison, ne peut plus délibérer. Mais l'acte n'en est pas moins *volontaire*, il n'en est pas moins le résultat d'un déploiement d'énergie inhérente à l'âme; il n'en a pas moins sa cause efficiente et son principe virtuel dans le *moi*. Seulement, il est voulu sans réflexion, et la force qui le produit agit aveuglément et sans discernement. Disons donc que l'éducation, les croyances, les opinions, les habitudes, le caractère, les désirs, le tempérament peuvent influer sur les actions en bien ou en mal; mais que ce ne sont là que des circonstances qui co-existent dans tous les hommes avec la liberté, et qui, bien loin de la détruire, sont tous les jours modifiées par elle. C'est par elle, en effet, que nous corrigeons les vices d'une mauvaise éducation, que nous rectifions nos jugements, que nous changeons d'opinions et de croyance, par un nouvel examen de leur objet, que nous triomphons de nos habitudes vicieuses, que nous combattons les défauts de notre caractère, que nous résistons à nos passions, et que nous parvenons à dompter la fougue de notre tempérament. Or, s'il en est ainsi, comme cela est in-

contestable, qu'a-t-on à conclure de toutes ces circonstances contre le libre arbitre ?

CHAPITRE III.

DES VOLITIONS D'HABITUDE.

De même que les volitions instinctives ont nécessairement précédé les volitions libres, puisqu'on ne peut délibérer si on fera ou on ne fera pas une chose, qu'autant qu'on se connaît le pouvoir de la faire ou de ne la pas faire, et que l'on ne se connaît un tel pouvoir qu'autant qu'on l'a exercé, de même les volitions libres ont nécessairement précédé les volitions d'habitude, puisque les *habitudes* ne différeraient pas des *instincts*, et seraient faussement définies une *seconde nature*, si elles n'étaient pas le résultat de la fréquente répétition de certains actes libres.

Quand l'homme a souvent produit librement certaines volitions dans des circonstances semblables, et suivant un même ordre, cette fréquente réitération donne lieu à ce phénomène, que le souvenir et la production de l'une suffit ordinairement pour amener le souvenir et la production de toutes les autres. Alors les volitions se suivent et s'engendrent, pour ainsi dire, les unes les autres, d'après une sorte de loi d'association, qui ne peut plus être dérangée que par un grand effort de volonté. C'est une nature factice que l'homme s'est donnée à lui-même, et dont les besoins ont presque la force et la persistance des instincts les plus impérieux. La volition d'habitude n'étant ni réfléchie, ni délibérée, l'acte est exécuté aussitôt que conçu, ou si un moment sépare l'acte de son exécution, il est imperceptible.

Les volitions d'*habitude* ont cela de commun avec les volitions *instinctives*, que les unes et les autres ne sont perçues par la conscience que d'une manière obscure et confuse, au moment où elles ont lieu ; qu'elles ne sont jamais l'objet du souvenir, et qu'étant produites par l'esprit comme fatalement, elles ne sont exemptes que de *coaction*, à la différence des volitions *libres*, qui sont exemptes à la fois de *coaction*

et de *nécessité*. Mais la *nécessité* à laquelle elles sont soumises étant une nécessité intérieure et inhérente à l'homme, quoique produites sous l'empire d'une espèce de fatalité attachée à notre nature, elles ne sont point cependant *forcées* et ne peuvent l'être; ce qui suffit pour démentir l'opinion de certains philosophes qui les regardent comme des faits purement *automatiques* et *mécaniques*, c'est-à-dire comme ayant leur cause en dehors de l'esprit. Car toute volition supposant une *propension* de l'âme vers un objet, il est évident que nul ne peut être *forcé* de *vouloir*, puisqu'être forcé de vouloir, ce serait à la fois vouloir et ne vouloir pas, ce qui est contradictoire.

L'absurdité de cette opinion ressort encore des considérations suivantes. Où placera-t-on la cause des mouvements spontanés qu'exécute celui qui se promène en lisant, celui qui joue du piano, etc., si on ne la place dans l'esprit lui-même? Dira-t-on que les jambes de l'homme qui lit en marchant, que les doigts du musicien habile qu'un long exercice a formé à parcourir avec tant de rapidité les touches de l'instrument, se meuvent d'eux-mêmes, ou sous l'impulsion d'une force étrangère? Ne faut il pas un acte de volition pour chaque pas que fait le premier, et pour chaque note que fait entendre le second? Or, de ce que ni l'un ni l'autre n'ont ni la perception claire et distincte, ni le souvenir de chacun des actes de volition sans lesquels cette suite de mouvements seraitinexplicable, s'ensuit-il que ces actes sont sans réalité? S'ensuit-il que cette suite de mouvements n'a pas sa cause dans l'esprit?

CHAPITRE IV.

DU MOUVEMENT ORGANIQUE.

Nous avons commencé l'analyse de la pensée par l'*impression*, qui est comme la condition première de son entrée en exercice et de son développement; nous la terminerons par le *mouvement*, qui en est comme le résultat final, puisque toute pensée doit se résoudre en action, et que toute action se réalise et se formule au dehors par des mouvements organiques.

Mais le *mouvement* diffère de l'*impression*, en ce que dans celle-ci c'est la matière qui agit sur l'esprit par l'intermédiaire des organes, tandis que dans le premier c'est l'esprit qui agit sur la matière par le moyen de ces mêmes organes, qu'il met en jeu et qui sont ses instruments.

Le mouvement est donc un fait matériel, qui a sa cause efficiente dans la volition, et qui, dans l'ordre moral emprunte son caractère de la nature même du vouloir qui l'a déterminé, c'est-à-dire, imputable à l'homme s'il a sa cause dans un acte de volition libre et intentionnelle, non imputable moralement à celui de qui il émane, s'il a sa cause dans une volition de pur instinct. Du reste, l'imputabilité de l'acte est indépendante de sa réalisation extérieure par le mouvement organique; il est accompli et emporte responsabilité, dès qu'il est voulu, lors même qu'on ne pourrait l'exécuter matériellement.

Le mouvement, qu'on peut considérer comme la contre-partie de l'impression, a aussi trois degrés, mais avec cette différence qu'il commence dans le cerveau, se continue dans les nerfs, et se termine dans l'organe que l'âme veut mouvoir.

On a cherché à expliquer le mouvement organique, c'est-à-dire l'action de l'âme sur le corps. Tout ce qu'on peut dire à cet égard, c'est qu'il a lieu à la suite et comme effet de la volition, c'est que dans le sommeil profond, dans la paralysie, et dans plusieurs autres affections morbides, l'empire de l'âme sur les organes, par le moyen de la volonté, subit une interruption totale ou partielle.

On a cherché aussi à expliquer comment le mouvement, une fois commencé par l'action du vouloir, se propageait dans toutes les parties de l'organisme. Ici encore se représentent le système des *esprits animaux* et celui du fluide *nerveux*, dont nous n'avons rien à dire, non plus que des explications plus modernes, sinon que la science physiologique ne nous paraît pas avoir jusqu'ici résolu le problème.

DEUXIÈME PARTIE.

LOIS DE LA PENSÉE.

CHAPITRE Ier.

ORDRE DE SUCCESSION DES FAITS SPIRITUELS.

Dans la première partie de la Psychologie, nous nous sommes borné à faire l'analyse de la pensée, à en distinguer les éléments, à saisir le véritable caractère de chacun d'eux. Dans cette seconde partie, nous rechercherons les lois en vertu desquelles les phénomènes internes se succèdent l'un à l'autre suivant tel ordre, s'associent, se combinent et forment cet enchaînement régulier qui constitue la vie spirituelle de l'homme.

Or, cette vie est extrêmement variée dans ses formes, et elle se diversifie, pour ainsi dire, suivant la nature des objets avec lesquels l'homme est en rapport.

Première série des faits internes.

Et d'abord, nous vivons d'une vie sensuelle; c'est celle qui nous met en communication avec le monde matériel par l'action que les objets sensibles exercent sur le *moi*, et par la réaction que le *moi* exerce sur eux.

L'âme est unie à un système d'organes, dont chacun a ses fonctions, son but, et concourt à la conservation de l'ensemble; c'est par cet organisme qui constitue le corps humain, que l'âme est en rapport avec d'autres corps.

Or, ce rapport s'établit par les faits suivants, qui se succèdent constamment dans l'ordre que nous allons indiquer:

1° L'action des corps étrangers détermine dans les organes

une série d'*impressions* dont il est inutile de rappeler les différents degrés.

2° A la suite de ces impressions, il y a *sensation* dans l'âme.

3° La *sensation* est suivie immédiatement de la *connaissance* de sa cause extérieure. Par la *perception externe*, l'âme connaît les propriétés et les forces par lesquelles les corps agissent sur les organes, et par ces organes sur elle-même.

4° Suivant que la sensation a été agréable ou désagréable, l'âme *désire* éloigner d'elle ce qui lui cause de la douleur, ou rapprocher d'elle ce qui peut lui procurer un plaisir ou satisfaire un besoin. La douleur détermine un mouvement de contraction et d'aversion; le plaisir un mouvement d'expansion et d'attraction.

5° Cependant l'âme est *libre*, et elle a conscience de sa liberté; souvent elle cède à son *désir*, mais aussi elle peut lui résister, et *vouloir* dans un sens contraire à ses sollicitations.

6° Quelle que soit sa *décision*, toujours est-il qu'elle a la puissance de déterminer dans ses organes des *mouvements* physiques, et par ses organes réagir à son tour sur le monde extérieur.

Deuxième série des faits internes.

Mais le *moi* n'est pas seulement en rapport avec le monde matériel par ses *sensations*, par ses *appétits*, par ses *volitions*, et par les *mouvements* qui ont pour but de protéger son corps et de satisfaire à ses besoins. Il est encore en rapport avec lui par la *connaissance* scientifique qu'il s'efforce d'en acquérir. Il y a une vie de l'*intelligence*, comme il y a une vie des *sens*; et de même que dans celle-ci la volonté obéit plus ou moins aux appétits du corps, dans l'autre elle obéit à un désir plus noble, le désir de la science.

L'homme, en présence de la nature, n'a d'abord qu'une connaissance obscure et confuse des objets qui la composent et des phénomènes qui s'y passent. Son ignorance et le sentiment pénible qui l'accompagne excitent en lui un désir plus ou moins vif d'étudier le monde sensible et de découvrir les fois qui en régissent les phénomènes. Car il conçoit toutes

choses sous la notion d'espace et de temps, de substance et de cause, et c'est sous ces quatre points de vue qu'il cherche à se les expliquer.

Or, voici l'ordre des faits par lesquels l'homme parvient à constituer la science du monde physique :

1° L'esprit, *désirant* connaître les corps qui l'entourent, les considère attentivement sous tous leurs points de vue. L'*observation*, aidée de l'*analyse*, de l'*abstraction* et de la *synthèse*, tel est le premier échelon par lequel il s'élève à la science de la nature.

2° Après les avoir *observés*, il les *compare* ;

3° Après les avoir *comparés*, il les *classe* ;

4° Et appuyé sur ces travaux, il s'élève, par l'*induction*, à la connaissance des lois générales, d'où il *déduit* ensuite l'explication des faits particuliers.

Troisième série des faits internes.

Il y a pour l'homme une vie *affective*, comme il y a une vie *intellectuelle*, comme il y a une vie *sensuelle*. De même que l'*aliment matériel* répond aux besoins du *corps*, la *science* aux besoins de l'*esprit*, l'*amour* répond aux besoins du *cœur*.

1° L'homme placé au milieu de ses semblables *désire* naturellement se rapprocher d'eux. L'*instinct de la sociabilité* se manifeste par les ennuis de la solitude, et se développe par les jouissances et les bienfaits de la vie sociale.

2° De là, dans la famille, l'amour conjugal, ainsi que l'attachement des parents pour leurs enfants et des enfants pour leurs parents; dans la société civile, l'amitié, la reconnaissance, la compassion, l'amour de la patrie ; dans l'humanité, le sentiment de bienveillance fraternelle qui doit unir des êtres liés par la communauté d'origine et de nature.

3° Mais l'égoïsme et l'intérêt personnel éprouvent souvent des mécomptes. De là, les sentiments d'aversion, de haine et de malveillance que les hommes conçoivent les uns pour les autres, et qui tendent à rompre le lien social formé sous l'influence des affections bienveillantes.

4° Ces deux sortes d'affections donnent naissance aux *plaisirs* et aux *peines* du *cœur*. Car on est heureux d'aimer ses semblables et de leur vouloir du bien, et malheureux de les haïr et de leur vouloir du mal.

Quatrième série des faits internes.

La vie morale est celle qui met l'homme en rapport avec ses semblables, non plus par les affections qu'ils lui inspirent, mais par les devoirs qu'il sait l'obliger envers eux. De même que l'amour répond aux besoins du cœur, l'accomplissement du devoir répond aux besoins de la conscience

1° Dès que l'esprit, par l'exercice de la réflexion, s'est reconnu comme puissance libre, ayant la direction volontaire de ses actes, il a immédiatement la notion d'une loi qui doit régler l'usage qu'il a à faire de sa liberté dans ses rapports avec ses semblables. Il sait ce qui lui est commandé et ce qui lui est défendu; en un mot, il *connaît* la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste.

2° Et selon qu'il *juge* que ses actions sont *bonnes* ou *mauvaises*, c'est-à-dire, conformes ou contraires à la loi du devoir, il éprouve un sentiment de satisfaction ou de remords;

3° Et se reconnait digne de châtiment ou de récompense, par l'imputation qu'il se fait à lui-même de ses actes, et par la responsabilité qu'il y attache.

Cinquième série des faits internes.

Le corps, avons-nous dit, a ses besoins, l'intelligence a les siens, de même que le cœur et la conscience. L'aliment de la vie physique, c'est la matière; celui de l'esprit, c'est la science; celui du cœur, c'est l'amour; celui de la conscience, c'est la justice et le bien. Mais il y a pour l'homme une cinquième vie, qui a aussi ses tendances et son objet : c'est la vie de l'*imagination*, c'est cette vie esthétique, dont l'aliment est le *beau* : beauté des couleurs, des formes, des proportions, ordre, accord, harmonie, unité dans la diversité, enfin tout ce par quoi la nature nous charme, nous captive, excite notre

admiration et nos sympathies. Cette vie est celle du jeune homme dans la période de l'adolescence, à cet âge où tout est séduction, enchantement, où tout s'idéalise sous les formes ravissantes de la poésie.

1° Alors, le sens de la beauté ne s'exerce encore que sur des images corporelles. Aussi la notion esthétique, par cela seul qu'elle se développe sous l'influence des sens externes, est-elle encore vague, obscure dans le jeune âge. L'adolescent confond aisément ce qui est *agréable* avec ce qui est *beau*, ce qui plaît aux *sens* avec ce qui plaît à l'*esprit*.

2° Mais plus tard, l'homme formé par la raison, comprend que le beau physique n'est que le symbole du beau moral, et que la beauté n'est réellement perçue que là où les productions de la nature et de l'art nous apparaissent comme signes d'intelligence, de force et d'amour ; en un mot, qu'il n'y a de beau que la vérité et la vertu : la vérité, objet de l'intelligence ; la vertu, seul but légitime de l'amour et de la volonté.

3° L'homme s'attache à ce qui est beau ; il se détourne de ce qui est laid, et ce double sentiment d'amour et d'aversion devient de l'admiration ou de l'horreur selon que le beau et le laid ont atteint leur plus haut degré.

Sixième série des faits internes.

L'âge philosophique vient ensuite avec l'âge de la réflexion. L'homme, après avoir cherché à connaître tout ce qui l'entoure, veut se connaître lui-même ; il veut, par l'étude du *moi*, arriver à la pleine conscience des éléments de sa propre pensée et des principes de sa raison, de sa puissance et de sa liberté, de ses droits et de ses devoirs. Il veut se rendre compte de ses rapports avec le monde et la société ; il veut s'expliquer son origine, sa nature et sa fin ; il veut toucher du doigt, pour ainsi dire, le point culminant qui sépare la vérité de l'erreur, la sphère des réalités de celle des pures conceptions de l'esprit. Mais il est à craindre, dit M. Bautain, que dans cette concentration de la pensée individuelle en elle-même, la raison ne se persuade qu'elle porte en elle le principe universel de la science, le *criterium* de toute vérité, qu'elle peut être à elle-

même sa lumière et sa loi, et se diriger par sa propre force dans les voies de la vie.

1° Or, l'esprit connaît ce qui se passe *actuellement* par la *perception de conscience*.

2° Par le *souvenir*, il se rappelle ce qui s'est passé en lui *précédemment*.

3° Et la réflexion, s'appuyant sur la *conscience* et la *mémoire*, plonge un regard scrutateur dans les profondeurs du *moi*, et cherche à saisir, sous les formes si variées par lesquelles la pensée se manifeste, et dans les innombrables combinaisons dont elle est susceptible, les lois logiques et morales qui la régissent.

En un mot, *connaissance* des modes *actuels* de l'esprit par la *conscience*; *connaissance* des modes *passés* par le *souvenir*; *connaissance claire et distincte* des uns et des autres, ainsi que des facultés qu'ils supposent, et de la personne ou de l'être qui en est le sujet, par le moyen de la *réflexion*, tels sont les faits qui constituent la vie philosophique.

Septième série des faits internes.

Mais ni la science de la nature, ni la science du *moi*, ni les jouissances du cœur, ni les plaisirs de l'imagination ne sont capables de satisfaire le besoin profond que l'homme a de la vie. Il faut quelque chose qui réponde aux désirs infinis de l'âme humaine, qui l'occupe tout entière, qui l'embrasse dans toutes ses facultés; il faut qu'elle se mette en rapport avec la source même de l'être, avec Dieu, principe de toute vérité, comme de toute beauté, comme de tout bien. C'est à cette condition seulement que la vie de l'homme est complète. Plus le développement de la vie religieuse est précoce, plus tôt il domine avec plénitude l'ensemble de nos pensées et de nos affections, plus tôt l'homme marche dans le vrai sens de sa nature et de sa destinée; c'est à ce but principal que doit tendre toute éducation bien dirigée.

1° Or, dit M. Bautain, l'exercice légitime de la raison, dans la sphère de l'espace et du temps, conduit l'homme au pressentiment de quelque chose d'absolu, d'universel, qui doit

faire la base de ce qui est relatif et contingent. Par les notions de temps et d'espace, par celles de cause et de substance, par celles du beau et du laid, par celles de l'infini et de la perfection, il acquiert une foi vague, mais irrésistible, en l'existence d'un être nécessaire, d'une intelligence ordonnatrice du monde, d'un législateur suprême, imposant à la liberté humaine des règles d'action, enfin d'une puissance universelle de qui dépend l'univers. Et si l'enseignement de la vérité vient éclairer, définir, compléter ces mystérieux pressentiments, à la foi obscure qui reposait dans l'ombre de sa conscience succède en lui cette foi lumineuse, cette claire évidence qui lui montre Dieu avec tous ses attributs.

2° Mais l'intelligence de l'homme ne peut saisir par la foi les attributs divins, sans que leur notion excite en lui des sentiments conformes à leur objet; car on ne peut croire à l'existence d'une puissance, d'une justice, d'une bonté, d'une providence infinies, sans que des sentiments de respect et de crainte, de confiance et d'amour viennent correspondre à ces croyances une fois solidement établies dans l'âme. Alors le développement de l'homme est complet. La connaissance de Dieu devient pour lui la solution pleine et entière de l'énigme du monde. Son esprit, son cœur, son imagination, sa raison, sont en possession d'un objet qui répond pleinement à tous ses besoins, à toutes ses tendances; car par la notion de ses rapports avec Dieu, il a l'intelligence parfaite de tous ses rapports avec les êtres qui l'entourent; et en connaissant la vérité parfaite, le beau et le bien parfaits, la faculté de connaître, la faculté d'aimer, la faculté de vouloir cessent de flotter dans le vague, parce que leur fin est clairement déterminée. Il a une règle sûre, infaillible, qui sera la mesure de ce qu'il doit accorder à ses sens, qui le dirigera dans ses recherches scientifiques, dans ses affections pour ses semblables, dans toutes ses actions, dans toutes ses œuvres, et qui fera converger vers l'unité d'un même but toutes ses pensées, tous ses sentiments, toutes ses déterminations.

CHAPITRE II.

LOI DE SIMPLIFICATION ET DE RÉDUCTION DES IMPRESSIONS NERVEUSES ET CÉRÉBRALES A L'UNITÉ D'IDÉE ET DE SENTIMENT.

« Il n'y a rien, dit M. Buchez, qui paraisse au premier coup-d'œil plus simple que la douleur ; et cependant toute douleur se compose d'une multitude d'impressions différentes sur le cerveau. Il y a celles relatives à l'espèce de la douleur, impressions caractéristiques, et qui servent en médecine de moyen diagnostique ; il y a celles qui dépendent des effets sympathiques; il y a celles qui tiennent au siége, celles qui marquent l'intensité du mal, etc. » Nous pourrions en dire autant de toute sensation agréable ou désagréable ; chacune d'elles est le résultat d'une multitude d'impressions nerveuses qu'il faut nécessairement supposer ramenées à l'unité, par un procédé de simplification qui fasse de leur ensemble un sentiment indivisible, irréductible.

Il n'y a rien, pourrions-nous dire aussi, de plus indécomposable que celles de nos idées qu'on a nommées pour cette raison idées *simples*. Par exemple, l'idée de couleur échappe à toute analyse. Cependant, cette idée est le résultat d'une multitude d'impressions, comme le témoignent les faits organiques qui précèdent et qui constituent le phénomène de la vision. Il y a double impression dans les deux rétines, double impression dans les deux nerfs optiques, etc.; et qui pourrait dire le nombre infini de mouvements déterminés dans les diverses parties de chaque rétine par les milliers de rayons lumineux qui viennent l'affecter simultanément, ainsi que les réactions et les sympathies qui ont lieu peut-être dans les autres parties du système nerveux, à l'occasion du seul phénomène de la vision ! Cependant, de cette pluralité d'impressions résulte encore une seule idée, l'idée de couleur. Il faut donc encore ici supposer un principe de simplification qui ramène à l'unité cette diversité de modifications nerveuses et cérébrales.

A plus forte raison, sera-t-il nécessaire, si l'objet de l'idée est un homme. « Lorsque des rayons lumineux, dit M. Buchez, réfléchis par un objet, viennent peindre dans l'œil une image tellement exacte qu'elle ne diffère pas de celle qu'on obtiendrait dans une chambre obscure, en sorte qu'elle nous présente une peinture d'une perfection inimitable, qu'arrive-t-il dans la rétine? Là ce n'est plus une image, mais les effets des contacts, dont les uns donnent des impressions de couleur, d'autres des impressions de forme, de geste, de position, etc. Ce n'est pas tout; il est prouvé que cet homme objet de la vision est senti par la rétine comme s'il était renversé, comme s'il avait la tête où sont les pieds, et les pieds où est la tête. Ce n'est pas tout encore, cet objet sera plus ou moins éloigné; or, il est prouvé que la grandeur de l'image diminue en raison qu'augmente le carré des distances. On ne pourrait compter les mille impressions dont se compose la vision d'un seul objet... Que sera-ce si nous joignons à la pluralité produite dans le cerveau par les modifications éprouvées par un seul sens, les effets de plusieurs, de l'ouïe, du toucher, etc. ? »

Dira-t-on que l'unité de l'idée résulte de la simultanéité même des impressions. M. Buchez répond par un fait décisif; c'est que le cerveau n'est pas impressionné seulement, dans le moment dont il s'agit, par la somme des transmissions sensuelles qui se rapportent à l'objet dont on va avoir l'idée, mais en même temps par une multitude d'autres impressions diverses que les sens reçoivent de mille autres objets appartenant au monde extérieur. Celles-ci entreraient donc dans la simultanéité, en sorte qu'au lieu d'une idée nette et positive, on n'aurait jamais que des unités confuses et fausses.

M. Buchez explique cette conversion des impressions multiples en unité de sentiment ou d'idée par l'intervention de l'activité de l'âme agissant sur les modifications nerveuses et cérébrales. Selon lui, leur simplification est un acte, une opération de l'esprit, attendu que l'acte seul, étant un et simultané, est seul capable de produire le phénomène d'unification dont il s'agit. Il en résulterait que la sensation et l'idée seraient des faits actifs; ce qui est faux. L'âme est passive dans la douleur comme dans la perception. Mais comme il est bien vrai que la

douleur n'est *sentie* et l'objet *perçu* que d'une manière confuse, tant qu'il n'y a point acte d'attention et de réflexion, nous accorderons à M. Buchez que l'unification des impressions n'est parfaite que par la réaction de l'âme sur ses propres modes. Nous verrons plus tard que pour que l'acte unifiant ait lieu, il est de plus nécessaire que cette action soit transformée en un signe verbal que la mémoire puisse garder et que la voix puisse transmettre.

Mais où la simplification des impressions apparaît évidemment comme une opération de l'esprit, c'est quand par un acte de volition qui met en jeu presque tout le système nerveux, l'esprit fait converger vers un seul et même but, vers une parfaite unité d'intention et d'action, toutes ces mille impressions et tous les mouvements qui en sont le résultat, et les fait concourir à la réalisation d'un désir ou d'une conception.

CHAPITRE III.

INFLUENCE ET RÉACTION DES FACULTÉS LES UNES SUR LES AUTRES.

Une autre loi de l'esprit humain qui n'est que la conséquence de la première, c'est la loi d'influence et de réaction des facultés les unes sur les autres. A la vérité, les facultés du *moi* lui étant identiques, on peut dire que c'est toujours le *moi* qui réagit sur lui-même dans un sens ou dans un autre. Néanmoins ces facultés ne sont pas chimériques, et quand on dit que l'âme est capable de sentir, de connaître et de vouloir librement, on distingue bien là réellement trois pouvoirs, dont on conçoit très-clairement l'action et la réaction mutuelles; chose qui d'ailleurs est confirmée par l'expérience.

ARTICLE I. — *Influence de la sensibilité sur l'intelligence et la volonté.*

La physiologie et la médecine font connaître combien tel état de bien-être ou de malaise, de santé ou de maladie, tel degré d'excitabilité du système nerveux, telle ou telle affec-

tion de l'organe cérébral, telles émotions, tels désirs, tels sentiments, telles passions, influent sur le cours de nos idées, sur la nature de nos conceptions, de nos jugements et de nos croyances, sur le plus ou moins de netteté et de lucidité de nos souvenirs.

D'un autre côté, qui ignore l'influence que ces mêmes désirs, ces mêmes sentiments, ces mêmes passions peuvent exercer sur nos déterminations?

La haine et l'amour nous aveuglent, et ne nous laissent plus voir les choses que par le côté qui nous plaît.

La tristesse nous peint tout sous des couleurs sombres, et la joie au contraire nous fait prêter à tous les objets les couleurs les plus aimables et les plus riantes.

La colère exagère l'offense qui nous a été faite, nous représente la vengeance comme un acte légitime, et en nous ôtant la réflexion, entraîne la volonté à donner son assentiment aux excès les plus condamnables.

La peur grossit les objets, et en substituant aux réalités de la perception les créations plus ou moins bizarres de l'imagination, leur prête des formes gigantesques, horribles, etc.

Ainsi, l'on peut dire que toutes les erreurs de l'esprit, et tous les écarts de la volonté ont leur source dans les excès d'une sensibilité exaltée ou mal dirigée. De là la nécessité de la tenir sous une sujétion sévère, et de s'opposer à l'expansion exagérée de tous les sentiments qui tendraient à détourner l'intelligence de la vérité qui est son objet, et la volonté du bien qui est sa fin.

ARTICLE II. — *Influence de l'intelligence et de la raison sur la sensibilité et la volonté.*

L'idée qu'on s'est faite des choses, la manière dont on les conçoit, dont on les juge, n'exerce pas une moindre influence sur nos manières de sentir et d'agir. Les médecins connaissent l'influence de l'imagination sur l'état de santé ou de maladie, sur certaines affections du cœur, du cerveau, etc.

L'idée que nous nous formons des personnes qui nous entourent, détermine généralement la nature des affections que

nous éprouvons pour elles : affections bienveillantes ou malveillantes, selon l'opinion que nous nous sommes faite de leurs qualités morales, de leur caractère, etc ; car l'amour et la haine supposent la connaissance de leur objet, et c'est dans cette connaissance vraie ou fausse, complète ou incomplète, qu'ils ont véritablement leur principe.

D'un autre côté, en agissant sur la sensibilité, l'intelligence agit sur la volonté elle-même ; car toute action suppose d'abord un motif, c'est-à-dire une idée, un jugement qui est pour nous une raison d'agir dans un sens plutôt que dans un autre. Mais selon que ce motif apparaît à l'esprit comme plus ou moins grave, le cœur est disposé à se passionner pour lui ou à rester indifférent, en raison de la force ou de la faiblesse de la croyance ; et il est tout simple que la détermination se ressente de la nature des affections ou des désirs qui se portent vers l'objet ou qui s'en détournent. Ainsi, l'homme qui n'aura qu'une notion vague, imparfaite de la vertu, ne s'y attachera que médiocrement, et fera peu d'efforts pour la réaliser en lui. Mais chez celui qui aura une haute idée des devoirs de la religion, et qui croira fortement à leur nécessité et à leur importance, l'affection du cœur naîtra naturellement des lumières de la conscience, et entraînera par cela même l'adhésion de la volonté. Nous pouvons donc, tout en conservant la liberté intacte, établir en principe que la détermination est en raison de l'amour, et celui-ci en raison de la foi. Si la foi est incertaine, chancelante, l'amour sera faible et inconsistant comme elle ; et là où le cœur reste froid et indifférent, la volonté languit dans la mollesse ou dans l'inaction. En un mot, les fortes et inébranlables croyances engendrent les grands et nobles sentiments, sans lesquels les grandes actions sont impossibles. De là la nécessité d'éclairer l'intelligence, et de la mettre en possession de la vérité sur tous les objets de connaissance qui se rapportent à notre condition dans la famille, dans l'état et dans l'humanité.

ARTICLE III. — *Influence de la volonté sur l'intelligence et la sensibilité.*

C'est par la volonté que l'homme a l'empire de soi. Sans

ce pouvoir qu'il a d'agir sur lui-même et de se modifier à son gré, l'homme serait un être entièrement passif, recevant toutes ses idées et tous ses sentiments des causes extérieures, et incapable d'influer le moins du monde sur sa propre existence. Mais l'homme est actif; et non-seulement il est actif, mais il est libre de diriger son activité dans le sens qu'il préfère. Donc ce qui doit dominer en lui, c'est la volonté, dont personne n'ignore l'influence sur le développement de l'intelligence et de la sensibilité, et qui, au lieu d'être l'esclave de l'imagination et des passions, doit toujours conserver assez de puissance pour n'obéir jamais qu'à la voix de la raison.

Et d'abord, c'est par la volonté que le moi, dirigeant son attention sur les faits de conscience et sur le monde extérieur, connaît clairement et distinctement ce qui se passe en lui et hors de lui. La volonté intervient dans les notions de la raison intuitive pour les combiner entre elles; dans la mémoire, pour activer le rappel de nos souvenirs; dans la comparaison, pour éclaircir les perceptions de rapports; dans le raisonnement, pour le soumettre à des règles; dans la démonstration, pour disposer la série des principes et des conséquences, de manière à en faire sortir avec évidence la vérité que l'on veut prouver; dans l'analyse, dans la synthèse, dans la classification, dans toutes nos croyances, dans tous nos jugements, qui resteraient obscurs et confus, sans l'acte formel d'adhésion que l'esprit leur donne après les avoir fortement réfléchis.

L'intervention de la volonté dans l'intelligence est exprimée d'une manière générale, et sans désignation de la faculté qu'elle modifie, par les mots étude, examen, recherche, observation, réflexion, etc. Dans tous ces actes, l'esprit a un pouvoir presque absolu sur les idées, non-seulement par la clarté dont il les environne, mais encore par la direction qu'il leur imprime et les rapports qu'il établit entre elles, en les combinant.

La volonté n'exerce pas une moindre influence sur la sensibilité. On sait avec quel empire l'homme qui veut fortement commande à ses passions, modère ses désirs, maîtrise ses émotions, et comprime tous les mouvements du cœur qui tendraient à l'emporter au-delà du but qu'il veut atteindre ou à lui faire franchir la limite du devoir. Mais si l'homme peut tem-

pérer ses désirs, réprimer ses passions, arrêter à son gré l'expansion des sentiments les plus naturels, il peut de même, par la réaction de la volonté, les exalter outre mesure, doubler, tripler leur force, par l'excitation intérieure qu'il se donne à lui-même. Il y a, par exemple, des colères tout-à-fait volontaires, dans lesquelles le *moi* supplée à l'insuffisance des causes externes par une stimulation factice. On sait aussi que très-souvent la tristesse, la mélancolie, le dépit, la jalousie, le désespoir et une foule d'autres affections résultent d'un travail de réflexion que l'homme peut suspendre ou continuer à son gré.

Ainsi la génération des idées et des sentiments se fait de deux manières : *à posteriori*, par les rapports d'unification que l'esprit dans l'acte d'attention établit entre les impressions, et *à priori*, en créant par l'action de la volonté des impressions cérébrales, et en se procurant par suite des sensations et des perceptions. Car qui doute que l'effort que suppose le travail de la composition, de la méditation scientifique, de la classification, de l'invention, n'ait pour effet de mettre en jeu tout le système nerveux, et de le forcer, pour ainsi dire, par le mouvement qu'il lui imprime, de répondre à toutes les provocations et à tous les besoins de l'esprit? Ceci s'applique plus particulièrement à la mémoire. On dit vulgairement que pour avoir une bonne mémoire, il faut l'exercer beaucoup et surtout lorsque l'on est jeune. Or, que prouve ce dernier fait? Que plus l'homme est jeune et dans le moment de la croissance des organes, dit M. Buchez, plus il est facile à l'activité de produire une détermination de la nutrition dans une direction plutôt que dans une autre. Il faut donc admettre l'action d'une activité opérant sur l'organisme nerveux, c'est-à-dire y déterminant, y choisissant, ou y favorisant par la fréquente répétition certains groupes d'impressions plutôt que d'autres. Chaque profession exerce ses sens d'une manière spéciale; selon que celle-ci l'exige, on exerce plus particulièrement sa vue, son ouïe, son toucher, son odorat ou son goût, et cette action développe des idées et des sentiments analogues.

CHAPITRE IV.

ANALYSE DE LA PERCEPTION.

Cette analyse nous fera connaître une autre loi, qu'il n'est pas moins important de constater.

M. Buchez définit l'idée un acte d'affirmation en vertu d'une connaissance préexistante. Cette définition admet implicitement une pluralité d'éléments dans la perception. En effet, *percevoir*, c'est à la fois *connaître*, *croire*, et *affirmer*. Prenons pour exemple, soit la perception externe, soit la perception de conscience. Qu'est-ce que *percevoir* la *solidité* dans un corps que nous touchons? C'est 1° *avoir la notion* ou l'idée de cette solidité ; 2° c'est *croire* qu'elle doit être affirmée comme réellement existante au moment où elle nous oppose résistance ; 3° c'est *affirmer* intérieurement qu'elle existe en effet. Qu'est-ce que *percevoir* en soi une *sensation* de douleur? C'est 1° *avoir la notion* ou l'idée de la douleur dont on est affecté ; 2° c'est *croire* que cette douleur doit être affirmée comme réelle, au moment où on l'éprouve; 3° c'est affirmer mentalement qu'elle existe en effet. *Notion*, *croyance*, *affirmation mentale*, tels sont donc les trois éléments dont se compose invariablement toute perception. Chacun de ces trois éléments sera l'objet d'un examen particulier.

ARTICLE Ier. — *De l'idée ou notion.*

Et d'abord qu'est-ce que l'idée? ce n'est pas la *croyance* ; car toute croyance s'appuie sur une *notion* et ne se confond pas avec elle : on ne *croit* pas sans une *connaissance* quelconque. Ce n'est pas non plus l'*affirmation* ; car l'affirmation, étant l'adhésion de l'esprit à une chose, suppose une croyance et par conséquent une idée qui en soit la base; l'esprit n'adhère qu'à ce qu'il *croit* : il ne peut y avoir adhésion là où manquent absolument la foi et la connaissance.

D'un autre côté, l'idée n'est pas un acte de l'esprit. L'attention donne à l'idée la clarté qui lui manque, mais elle ne la crée pas. Il est bien vrai que l'idée, du moins l'idée sensible,

est le produit d'une pluralité d'impressions organiques ramenées à l'unité ; mais cette unification s'explique sans recourir à l'intervention de l'activité de l'âme, puisque étant une et simple, il est dans sa nature de tout concevoir sous la forme de l'unité. Dire que l'idée est un acte de l'esprit, ce serait dire que l'esprit se fait à lui-même ses idées, qu'il en est le créateur, qu'il est par conséquent tout-à-fait indépendant des objets dans la formation de ses connaissances ; il en résulterait que cette unification des impressions serait une opération factice, relevant uniquement du libre-arbitre, et n'exprimant par conséquent rien autre chose que la volonté se faisant à elle-même sa vérité, son monde et son univers. Si l'idée était un acte d'affirmation, c'est-à-dire, selon M. Buchez, un acte volontaire, que prouverait cet acte par rapport à la réalité des objets de la pensée? Rien autre chose que le moi affirmant de telle ou telle manière. Un pareil système conduit tout droit au scepticisme. Donc, nécessité de reconnaître que l'idée est passive, qu'elle se forme d'abord dans l'âme indépendamment de la volonté, mais qu'elle y est à l'état de notion vague et obscure, jusqu'à ce que l'attention, en réagissant sur elle, vienne en préciser, pour ainsi dire, les formes et les contours, par la lumière qui lui est propre.

La notion ou idée n'est pas seulement un élément de toute perception, elle se trouve encore dans tout sentiment d'amour ou de haine, de désir ou de crainte, comme dans tout acte de volition ou d'attention ; car l'amour et la haine, le désir et la crainte supposent nécessairement la connaissance de leur objet : *ignoti nulla cupido.* Il en est de même de la volition, qui suppose aussi la conception du but que l'on se propose, et de l'attention, qui suppose un objet déjà connu au moins d'une manière imparfaite. Ainsi distinguée de tous les modes de l'esprit auxquels elle est unie, et sans lesquels elle peut exister, elle est ce que les scolastiques appelaient *simple appréhension.*

Division des idées.

Les idées peuvent être considérées soit dans leur objet, soit

dans leur rapport de conformité avec leur objet, soit enfin en elles-mêmes et dans leur nature.

1° Quel que soit l'objet de nos connaissances, ce ne peut être qu'une *qualité corporelle*, ou un *phénomène spirituel*, ou un *être*, ou un *rapport*. Nous appellerons *idées sensibles* celles qui nous viennent par les *sens externes*, et qui ont pour objet les *phénomènes* du monde *matériel*. Nous appellerons *idées spirituelles* celles que nous devons au *sens intime*, et qui ont pour objet les *états* et les *opérations* de *l'esprit*. Nous donnerons le nom d'*idées intellectuelles* à celles que nous devons à la *raison*, et qui ont pour objet, soit les *êtres*, soit leurs *rapports*; telles que les idées de *substance* et de *cause*, de *temps* et d'*espace*, de *ressemblance* et de *différence*, de *supériorité* et d'*infériorité*. Enfin nous appellerons *idées morales* celles que nous devons au sens *moral*, et qui ont pour objet la *distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste*, du *mérite* et du *démérite*.

Outre cette première division des idées considérées dans leur objet, on peut encore les diviser en *simples* et *complexes*; en *abstraites* et *concrètes*, en *factices* et *adventices*, en *individuelles* et *générales*, en *nécessaires* et *contingentes*, en *absolues* et *relatives*.

L'idée *simple* est celle dont l'objet est rigoureusement un et indécomposable, par exemple l'idée de *négation*, d'*affirmation*, d'*unité*; mais celles de *machine*, d'*horloge*, d'*animal*, sont *complexes*, par la raison contraire. L'idée est *abstraite* quand son objet est, ou une qualité conçue, abstraction faite de la substance à laquelle elle est unie, ou une substance conçue indépendamment des qualités qui lui sont inhérentes. Elle est *concrète* quand elle a pour objet la substance considérée avec ses modes : l'idée d'*étendue* est *abstraite*; l'idée de *corps* est *concrète*. On appelle idée *adventice* celle qui est le produit de la *nature*, et idée *factice* celle qui est le produit de l'*imagination* et des *combinaisons* de l'esprit. L'idée est *individuelle* quand elle a pour objet un *individu*, et *générale* quand elle a pour objet une *chose commune* à un plus ou moins grand nombre d'êtres : l'idée de *Pierre* est *individuelle*; l'idée d'*homme* est *générale*. On entend par idées *nécessaires* celles

dont l'objet est conçu comme ne pouvant pas ne pas être, et par idées *contingentes* celles dont l'objet est conçu comme pouvant être et n'être pas. Enfin l'idée *absolue* est celle dont l'objet n'admet ni plus ni moins, et l'idée *relative* celle dont l'objet est susceptible de plus ou de moins. Ainsi l'idée de *Dieu* est *nécessaire*, celle du *monde* est *contingente*, l'idée de l'*infini* est *absolue*, celle du *fini* est *relative*.

2° Les idées considérées dans leur rapport avec leur objet sont *réelles* ou *chimériques*, selon que l'objet conçu existe ou n'existe pas réellement; *vraies* ou *fausses*, selon qu'elles sont conformes ou non conformes à leur objet; *complètes* ou *incomplètes*, selon que l'objet qu'elles représentent est conçu avec tous les caractères qui lui appartiennent, ou avec quelques caractères de moins.

3° Enfin, les idées considérées en elles-mêmes et dans leur nature se divisent en *réfléchies* et *spontanées*, *claires* et *obscures*, *distinctes* et *confuses*. L'idée *claire* et *distincte* est celle que nous apercevons tout entière, ou plutôt celle dont nous connaissons nettement les rapports, ce qui n'a lieu que lorsqu'elle a été l'objet du travail de la *réflexion*. L'idée *obscure* et *confuse* est celle qui naît *spontanément* en nous, avant tout acte d'attention. Mais on conçoit que la *clarté* doit appartenir plus spécialement aux idées *simples*, tandis que l'obscurité est plus particulièrement le caractère des idées *complexes*.

Des idées complexes ou compréhensives.

Parmi les idées dont nous venons de donner la division, il en est plusieurs qui, en raison de leur importance, méritent une attention particulière : ce sont les idées *complexes*, les idées *abstraites*, et les idées *générales*.

L'idée *complexe*, avons-nous dit, est celle dont l'objet est décomposable, c'est-à-dire formé d'éléments qui existent au même point de l'espace et du temps, et qui sont unis et impliqués les uns dans les autres. Ainsi, l'ensemble des facultés de l'âme, ou des qualités d'un même corps, forme ce qu'on appelle un *complexe*, et il en est de même de tous les objets de la création et de tous les produits de l'activité humaine qui ne

peuvent pas être ramenés rigoureusement à l'unité. Ainsi encore une maison, une ville, un royaume, pris individuellement, sont des objets *complexes*.

L'ensemble des parties d'un *complexe* constitue ce que les logiciens appelaient la *compréhension* de l'idée. L'idée est plus ou moins *compréhensive*, selon que son objet renferme un plus ou moins grand nombre d'éléments unis ou impliqués les uns dans les autres, c'est-à-dire existant au même point de l'espace et du temps.

Il en résulte que plus l'idée s'éloigne de la généralité et se rapproche de l'individualité, plus elle a de *compréhension*. Ainsi l'idée de César a le plus haut degré de compréhension, parce qu'elle exprime, outre les éléments que César possède en commun avec tous les hommes, tous ceux dont se compose l'individu qu'elle représente, et qui le distinguent de tous les autres guerriers, de tous les autres historiens, de tous les autres hommes.

Des idées abstraites.

L'idée *abstraite* est le produit de l'*analyse* et de l'*abstraction*, comme l'idée *complexe* est le produit de la *synthèse*; elle a pour objet un élément séparé par l'esprit du *complexe* ou *concret* dont cet élément fait partie. Ainsi, en psychologie, la *pensée humaine* est l'objet *complexe* qu'il s'agit de décomposer; comme en physique le *monde matériel* est le *composé* qu'il s'agit d'analyser. L'idée de *sensation* sera une idée *abstraite* du premier, comme l'idée de *solidité* ou de *mouvement* sera une idée *abstraite* du second.

Les idées *abstraites* ont commencé par être *individuelles*. Ainsi l'idée de *blancheur*, si on la considère au moment de sa première apparition dans l'âme, c'est-à-dire au moment où nous l'avons tirée pour la première fois d'un lis, par exemple, est d'abord *individuelle*; ainsi l'idée de la *figure* du premier corps que j'ai touché, l'idée de l'*odeur* de la première rose que j'ai approchée de mon odorat, l'idée de la *saveur* du premier fruit que j'ai mangé, ont été autant d'idées à la fois *abstraites* et *individuelles*.

Mais l'idée *abstraite* cesse d'être *individuelle*, pour devenir

générale ou *commune*, si on la considère dans un temps où elle a déjà été produite ou reproduite par un grand nombre d'objets : l'idée de la *blancheur*, qui n'a été d'abord que la *blancheur* du lis que nous avions sous les yeux, ne restera pas long-temps *individuelle* ; la *blancheur* sera bientôt dans le lait, dans la neige, dans le papier, comme la *figure* dans tous les corps, l'*odeur* dans tous les objets odorants, la *saveur* dans tous les aliments. Mais ces idées devenues *générales* redeviendront *individuelles* toutes les fois que nous percevrons ou que nous imaginerons quelqu'un des objets individuels qui nous les ont données.

Nous avons dit que les idées abstraites ont commencé par être individuelles ; il en est du moins ainsi pour toutes celles dont l'objet est un élément reconnu commun à plusieurs individus. Avant d'étendre cet élément à toute une classe d'êtres, nous l'avons d'abord trouvé dans un premier objet, et ce n'est qu'après l'avoir retrouvé ou supposé dans plusieurs autres semblables que nous le généralisons soit par la classification, soit par l'analogie.

Mais il y a des idées abstraites qui n'ont point commencé par être individuelles. Les idées d'infini, de temps, d'espace, de cause absolue, ne se rapportent pas à des objets que l'on puisse considérer comme éléments d'un *complexe* ou d'un *composé* quelconque. En effet, quel est l'objet d'expérience de qui l'on puisse dire qu'il renferme le temps, l'espace, l'infini, la cause absolue, de qui l'on puisse *abstraire* ces choses, comme on *abstrait*, par exemple, la *pesanteur* des *corps*, ou la *sensation* de l'esprit ? Il y a des *existences* individuelles ; mais il n'y a pas de *temps* individuel. Il y a des *localités* individuelles, des *situations* individuelles dans l'espace ; mais il n'y a pas d'*espace* individuel. Il n'y a pas plusieurs *causes absolues*, plusieurs *infinis ;* il n'y a qu'une *cause absolue*, qu'un seul *infini*, et l'un et l'autres sont *universels*. Les idées de temps, d'espace, etc., ont donc commencé par êtres générales et ne peuvent cesser de l'être. Mais, comme l'idée de *temps* nous vient intuitivement à l'occasion de l'idée de notre durée individuelle, celle d'*espace* à l'occasion de l'idée de corps, celle d'*infini* à l'occasion de l'idée du fini, celle de *cause absolue*,

à l'occasion de l'idée de notre causalité personnelle, nous disons que ces choses sont abstraites, en ce sens qu'elles sont clairement conçues par l'esprit, indépendamment et abstraction faite des objets à l'occasion desquels leur idée s'est produite en nous. Par exemple, l'idée de l'espace n'est pas tirée des corps, puisqu'au contraire il les contient tous, et qu'il peut exister sans eux; mais l'esprit la distingue et la sépare de l'idée de corps, et c'est ainsi qu'il faut entendre qu'elle est abstraite.

De la notion générale collective ou extensive.

Les objets distincts mais qui offrent entre eux des rapports de ressemblance, forment ce qu'on appelle une *classe :* par exemple, les *minéraux*, les *végétaux*. La *classe* se distingue du *complexe*, comme le mot *omne* en latin se distingue du mot *totum*; ce qui établit une grande différence entre l'abstraction appliquée à l'une, et l'abstraction appliquée à l'autre. L'abstraction appliquée au *complexe* donne des idées *singulières*; appliquée à la *classe*, elle donne des idées *communes* ou *générales* ; car l'idée de *classe* est l'idée d'une ou de plusieurs qualités communes à tous les individus dont elle est la collection, ou l'idée des ressemblances qui existent entre un certain nombre d'objets.

Le nombre des êtres dont la réunion forme une *classe* détermine ce qu'on appelle l'*extension* de l'idée. L'idée est d'autant plus extensive, que le genre contient plus d'espèces, et l'espèce plus d'individus. Mais aussi plus l'*extension* de l'idée s'accroît, plus décroît la *compréhension* ; car il est évident que plus on augmentera le nombre des individus entre lesquels on veut trouver une ressemblance, plus le nombre des qualités sur lesquelles se fondera le rapport devra diminuer. Au contraire, plus les rapports de ressemblance qu'on voudra établir seront nombreux, plus se trouvera restreint par cela même le nombre des êtres qui posséderont ces qualités communes.

Il y a des idées qui, n'exprimant ni un seul individu, ni tous les individus d'une espèce ou d'un genre, mais seulement un petit nombre d'entre eux, sont appelées pour cette raison *idées particulières*.

Des diverses sortes d'idées générales.

Comme il y a pour l'esprit humain trois moyens de généraliser, il y a trois sortes d'idées générales, qu'il est important de ne pas confondre.

1° Nous généralisons, lorsque nous étendons une notion abstraite à toute une collection d'êtres ou de faits. Cette notion abstraite n'est autre chose que la connaissance d'un élément que l'expérience nous montre commun à plusieurs objets distincts ; elle naît à la suite de l'observation et de la comparaison. Quand nous avons vu un certain nombre d'individus semblables, l'idée de leur ressemblance nous conduit à ranger dans la même classe et à désigner par un même nom tous les êtres qui nous apparaissent avec les mêmes qualités. Ainsi, lorsque nous sommes en possession de l'idée d'homme, tous les hommes que nous voyons cessent d'être pour nous de simples individus, pour se montrer sous un point de vue commun, qui n'est autre chose que l'idée du rapport ou de la ressemblance qui existe entre eux. C'est en vertu de ce rapport ou de cette idée générale que nous les reconnaissons, avant de les avoir vus, pour appartenir à une certaine classe.

2° Nous généralisons lorsqu'ayant vu un certain nombre de faits se succéder dans un ordre constant, nous les rattachons par la pensée à une loi ; l'idée de cette loi, produit de l'expérience et de l'induction, est une idée générale, par laquelle étendant un phénomène observé dans un objet à tous les points de sa durée, ou à tous les objets semblables, nous lui attribuons une stabilité et une généralité qui dépassent les limites de l'observation actuelle ; de sorte que, lorsque les mêmes faits ou des faits analogues se reproduisent, nous ne les considérons plus comme des phénomènes isolés, mais nous les expliquons et les unissons dans notre pensée comme des cas particuliers, comme des manifestations individuelles de la loi générale antérieurement conçue. Pour que cette reconnaissance ait lieu, il faut donc que notre intelligence renferme une notion en vertu de laquelle le fait nous apparaisse comme n'étant pas nouveau pour nous.

3° Enfin toutes les conceptions de la raison intuitive sont des notions générales qui existent sous cette forme dès le premier moment de leur apparition dans l'âme, parce que ce sont des principes nécessaires qui ne peuvent pas ne pas être, et qui, dominant toutes les données de la perception, ne peuvent jamais se réduire à l'individualité. Ainsi l'idée du rapport nécessaire qui lie tout mode à une substance, tout changement à une cause, toute existence au temps, tout corps à l'espace, est une idée générale qui se distingue essentiellement des deux premiers genres de généralisation, en ce que l'idée de classe et l'idée inductive sont expérimentales, contingentes, tandis que la notion intuitive est immédiate, nécessaire et universelle. Ces trois sortes d'idées générales bien distinguées, il sera plus facile de comprendre et de juger la question soulevée au moyen-âge entre les *Réalistes* et les *Nominaux*.

Débat des Réalistes et des Nominaux.

Qu'est-ce que l'idée générale? à quoi correspond-elle? d'où vient-elle? Telle est la question qui donna naissance à ce débat : question qui ne pouvait être résolue que d'une manière fausse et incomplète, dans un temps où tous les philosophes impliqués dans cette querelle discutaient sous l'influence de l'hypothèse généralement admise des *idées intermédiaires* entre l'esprit et les objets.

Un chanoine de Compiègne, nommé Roscelin, prétendit que les idées générales, désignées alors sous le nom d'*universaux*, n'avaient aucune réalité, et n'étaient que de pures abstractions de l'esprit représentées par des mots, de simples formules verbales, par lesquelles on désigne plusieurs idées individuelles. On appela *Nominaux* les partisans de sa doctrine; leur maxime était : *universalia sunt in re* ou *post rem*.

Les *Réalistes*, au contraire, soutenaient que l'idée générale était envoyée par un être général existant à part dans la nature indépendamment des individus. Guillaume de Champeaux était parvenu à cette théorie, que les *Universaux* s'individualisent dans les êtres particuliers, de telle sorte que les individus, identiques par leur essence, ne diffèrent que par la variété

des accidents ou des formes passagères. Les réalistes avaient pour maxime : *Universalia sunt ante rem.*

Une troisième école, qui avait pour chef Abailard, soutenait le nominalisme, mais en le modifiant. Suivant elle, une généralité n'est pas un pur *nom*, c'est une *idée*; seulement cette idée ne correspond pas à un être général existant dans la nature à part des individus, c'est une simple *conception* de notre esprit. Voilà pourquoi on appella *Conceptualistes* les partisans de cette doctrine.

Cette question avait une portée qui fut pressentie même au moyen-âge : on comprenait que sa solution tenait aux bases mêmes de la connaissance humaine. Car si les individus sont les seules réalités, on tombe dans le sensualisme et dans le scepticisme ; si au contraire les objets représentés par les idées générales sont les seules existences réelles, on se précipite dans le panthéisme. Il s'agit de déterminer la distinction de l'élément général et de l'élément individuel, ainsi que la valeur logique de chacun d'eux ; ce qui était impossible à une époque où l'hypothèse des espèces intermédiaires empêchait de comprendre l'existence d'une idée qui n'eût pas de modèle extérieur, ou, en d'autres termes, d'objet d'où elle émanât.

1° Quant aux idées générales de classe, il est évident que les individus sont les seules réalités ; car ce qu'on appelle *classe*, ce qui constitue un *genre*, une *espèce*, n'est qu'un point de vue général sous lequel on envisage plusieurs êtres individuels, qu'une qualité commune à un certain nombre d'objets. Or, quoique les rapports de ressemblance et de dissemblance qui existent entre les objets soient dans la nature, cependant comme nous pouvons changer le point de vue sous lequel il nous plaît de les envisager et de les classer, les *Conceptualistes* avaient raison, en ce qui concerne la notion de classe lorsqu'ils disaient qu'une idée générale ne correspond pas à un être général existant réellement dans la nature, et que c'est une simple conception de notre esprit. Ici s'applique avec rigueur la maxime des Nominaux : *Universalia sunt in re* ou *post rem*, puisque l'idée générale de classe est nécessairement postérieure à l'idée des individus qui la composent et ne subsiste que par eux.

2° Mais cette maxime n'est plus applicable aux idées générales de l'induction, qui sont *à priori*, c'est-à-dire qui devancent la présence du phénomène, quoique leur objet soit contingent. En effet, les lois de la nature, objets des croyances inductives, sont bien conçues par nous comme pouvant être interverties ou suspendues, comme pouvant être ou n'être pas; mais elles sont indépendantes des phénomènes auxquels elles président, et des individus qu'elles régissent; elles leur sont antérieures dans l'ordre logique. Elles ne sont pas de simples conceptions de notre esprit; elles existent réellement, comme règles, comme moyens dont la Providence se sert pour gouverner le monde, et ne fussent-elles autre chose que l'expression ou la manifestation des volontés divines, on ne pourrait dire sous aucun rapport qu'elles ne subsistent que par les individus. Ici s'applique donc légitimement la maxime des Réalistes : *Universalia sunt ante rem.*

3° Cette maxime s'applique à plus forte raison aux idées générales de la raison intuitive, qui sont, non seulement *à priori*, mais encore nécessaires. Le temps absolu existe indépendamment des existences individuelles et leur est antérieur, l'espace absolu existe indépendamment de la création tout entière, la cause indépendamment des effets qu'elle produit, l'infini indépendamment des êtres finis et contingents, la justice absolue, le bien absolu, indépendamment de toutes les actions individuelles que nous déclarons justes et vertueuses; et ces objets ne sont pas des chimères, de simples conceptions de l'esprit; ce sont des réalités qui subsistent nécessairement, et qui subsisteraient quand tous les êtres contingents seraient anéantis.

ARTICLE II. — *De la croyance.*

La croyance est le second élément de la perception ; elle est inséparable de toute connaissance, et en suppose nécessairement une quelconque. Mais elle a plusieurs degrés, et est susceptible de plus ou de moins, selon que la notion sur laquelle elle s'appuie est plus ou moins obscure et confuse, plus ou moins claire et distincte. La croyance peut se fortifier, s'accroître, selon les diverses phases que subit la connaissance même où

elle a son principe, jusqu'à la pleine et entière certitude, de même qu'elle peut, en passant par une série de nuances de moins en moins prononcées, se dégrader et descendre jusqu'au doute, état de l'âme dans lequel l'homme reste suspendu entre l'affirmation et la négation. Nous diviserons donc la croyance en *croyance naturelle et irrésistible*, et en *croyance accidentelle ou résistible*.

§§. I. — *De la croyance irrésistible.*

La croyance irrésistible est celle qui résulte de la nature même de l'esprit, et qu'il est impossible à celui-ci de convertir en doute, quelque effort qu'il fasse. La croyance irrésistible constitue ce qu'on appelle proprement le *jugement*; elle suppose nécessairement deux choses : 1° l'*évidence* dans l'objet, et la *connaissance claire et distincte* de cet objet; et elle est en outre suivie immédiatement et nécessairement de la *certitude* et de la *conviction*. Ainsi, nous croyons invinciblement à notre propre existence, sur le témoignage de la conscience; à la réalité du monde extérieur, sur le témoignage des sens; aux rapports qui existent entre les êtres, à l'espace, au temps, à la cause, à la substance, à la distinction du juste et de l'injuste, sur le témoignage de la raison.

Du jugement.

Juger, c'est connaître clairement, c'est croire irrésistiblement qu'une chose a tel caractère, en d'autres termes, qu'une chose doit être affirmée ou niée d'une autre.

Le jugement ainsi défini est évidemment un fait passif; car une croyance irrésistible n'est pas un acte volontaire, une opération de l'esprit : l'esprit la reçoit et ne se la donne pas à son gré. Ainsi, ce n'est pas par un acte de ma volonté que je *juge* de l'existence du monde extérieur et de ma propre existence; cette croyance résulte de la nature même de mon esprit, et résiste à tous les efforts que je ferais pour l'anéantir ou la changer. « Si l'esprit était passif en jugeant, dit M. Buchez, comment pourrait-il *prononcer* que le rapport est vrai ou faux. » Il est évident que M. Buchez confond ici le *jugement* avec l'*affirmation*, et avec la *proposition*, qui en est le signe. Sans

doute, quand on dit : Je *juge que*, etc., il a bien fallu un acte de la volonté pour exprimer par des paroles l'état de l'esprit ; mais par *jugement* nous entendons le fait intérieur, non encore manifesté dans le langage, et ce fait n'est assurément pas un fait actif.

Division du jugement.

1° On a divisé les *jugements* en spontanés et réfléchis, en vrais et faux, en évidents et inévidents, en certains et incertains, en probables et improbables, en nécessaires et libres. Ces divisions reposent sur la confusion qu'on a faite du *jugement* et de l'*opinion*.

Le *jugement* étant une *croyance irrésistible*, résultant de la nature même de l'esprit, reposant sur l'*évidence*, et accompagnée de *certitude* et de *conviction*, suppose par cela même une connaissance *réfléchie*, c'est-à-dire *claire* et *distincte*. L'homme n'est capable de *juger* qu'à la condition de connaître *clairement* et *distinctement* les choses. Les *croyances irrésistibles* ne sauraient s'appuyer sur des notions *obscures et confuses ;* et c'est peut-être parce que le *jugement* est le résultat d'un examen attentif des choses qui en sont l'objet, qu'on a été conduit à le considérer comme un acte de l'esprit : *actus simplex mentis*. En outre, la *croyance irrésistible* exclut la fausseté et l'incertitude ; puisque autrement il faudrait nier la légitimité des sens, de la conscience et de la raison, légitimité qu'il faut admettre, sous peine de tomber dans le scepticisme absolu.

2° On divise encore les jugements : 1° en *individuels*, *particuliers* et *généraux*, selon qu'ils ont pour objet une vérité individuelle, particulière ou générale ; 2° en *intuitifs*, *inductifs* et *déductifs*.

Par *jugements intuitifs* on entend ceux qui se forment en nous comme de première vue, c'est-à-dire *immédiatement*, qui ont pour objet des vérités *nécessaires*, et qui sont *universels*. Tels sont les jugements qui ont pour objet les rapports qui existent : 1° entre tout mode et une substance ; 2° entre tout changement et une cause ; 3° entre tout corps et l'espace ; 4° en-

tre toute existence et le temps ; 5° entre tout ordre et une intelligence ; 6° entre tout acte libre et une loi morale ; 7° entre toute perception et la légitimité de son témoignage.

Tels sont encore les jugements qui ont pour objet les *axiômes*.

Le *jugement inductif* est celui par lequel nous *généralisons* un *élément* que nous avons trouvé dans un objet, soit en l'étendant du présent au passé et à l'avenir, soit en l'étendant par analogie à d'autres objets que nous n'avons pas encore explorés. Ainsi, nous croyons irrésistiblement à la stabilité et à la généralité des lois de la nature, et à chaque instant nous agissons en conséquence. Toutefois, cette croyance, quelque ferme qu'elle soit, n'est pas absolue ; elle est de sa nature conditionnelle et hypothétique, parce qu'elle a pour objet des vérités contingentes. Nous croyons irrésistiblement à la stabilité et à la généralité des lois de la nature, à condition cependant qu'il plaira à Dieu de les maintenir.

Les *jugements déductifs* sont ceux que l'on tire d'un premier jugement qui les renferme, comme le tout renferme la partie. Ils constituent proprement le *raisonnement* ; car *raisonner* n'est autre chose que déduire un jugement d'un ou de plusieurs jugements. Toute vérité générale contient nécessairement un certain nombre de vérités particulières. Le jugement déductif est la connaissance du rapport qui existe entre celles-ci et la première ; et ce jugement est encore une croyance irrésistible.

Des catégories d'Aristote et de Kant.

Nous avons dit que les *jugements intuitifs* sont *universels*, c'est-à-dire, qu'ils se forment dans tout esprit humain, à l'occasion de toute perception, et se mêlent invariablement à toutes nos conceptions. C'est ce caractère d'universalité qui les a fait regarder par quelques philosophes comme les éléments constituants de la pensée, et, pour ainsi dire, comme les formes nécessaires de l'esprit.

Aristote, chez les Grecs, essaya de dresser, sous le nom de catégories, une liste de toutes les manières nécessaires dont

l'esprit humain conçoit toutes choses. Il ramène à dix ces notions primitives; ce sont 1° la substance, 2° la quantité, 3° la qualité, 4° la relation, 5° l'action, 6° la passion, 7° le lieu, 8° le temps, 9° la situation, 10° l'habitude.

Kant a recommencé de nos jours en Allemagne ce qu'Aristote avait tenté dans la Grèce.

Selon lui, nos facultés sont au nombre de trois : 1° la *sensibilité*, ou faculté de connaître les objets extérieurs ou sensibles ; 2° l'*entendement*, faculté par laquelle, nous élevant des notions individuelles aux notions particulières et générales, nous ramenons les idées à l'*unité de jugement* ; 3° la *raison*, faculté par laquelle nous rappelons à leur tour les *jugements* à l'unité, en remontant sans cesse des conséquences aux principes, jusqu'à un principe tellement général qu'il ne dépend absolument d'aucun autre.

Les *formes nécessaires* de la sensibilité sont : 1° le *temps*, 2° l'*espace* ; car nous ne percevons aucun objet sensible sans le concevoir dans le temps et dans l'espace.

Les *formes nécessaires de l'entendement* donnent les catégories suivantes :

Quantité.	Unité. . . . . Jugements	Individuels.
	Pluralité.	Particuliers.
	Universalité.	Universels.
Qualité.	Réalité.	Affirmatifs.
	Négation.	Négatifs.
	Détermination.	Limitatifs.
Relation.	Substance et accident.	Catégoriques.
	Causalité et dépendance.	Hypothétiques.
	Réciprocité (action et réaction).	Disjonctifs.
Modalité.	Possibilité, impossibilité.	Problématiques.
	Existence, non-existence.	Assertifs.
	Nécessité, contingence.	Nécessaires.

L'unique *forme nécessaire* de la *raison*, c'est l'*absolu*.

Plus tard, M. Cousin a tenté la critique des catégories d'Aristote et de Kant, auxquelles il reproche des répétitions et d'être arbitraires dans leur classification. Après avoir cherché à établir l'ordre logique qui existe entre elles, et à marquer avec précision les rapports essentiels des éléments qu'elles renferment, il s'efforce de prouver que toutes les *lois de la*

pensée peuvent se réduire à deux, savoir : celle de *cause* et celle de *substance*; que c'est sous ces deux notions fondamentales que toutes choses sont nécessairement conçues.

De l'évidence.

Descartes, en définissant l'évidence : *Perceptio clara et distincta convenientiæ aut repugnantiæ idearum inter se,* en faisait un fait *subjectif*, et la confondait avec le *jugement*, qu'elle détermine. L'*évidence* est dans l'*objet* et non pas dans le *sujet* de la connaissance. Nous ne *percevons* les objets que parce qu'ils sont *perceptibles ;* c'est cette *perceptibilité* de l'objet qui constitue l'*évidence*. En un mot, ce qui est *évident*, ce n'est pas le *moi*, c'est la *vérité* qui se manifeste à lui, c'est la chose qui tombe sous l'œil de l'esprit. A la vérité, lorsque c'est le *moi* qui se réfléchit à lui-même par la conscience, l'*évidence* est bien dans le *moi*, mais elle est alors dans le *moi* comme *objet*, et non pas comme *sujet*; c'est le *moi* qui se pose comme en face de lui-même, il est à la fois *sujet-objet*.

Les anciens définissaient l'évidence : *Fulgor quidam mentis assensum rapiens*; et cette définition est exacte. Il faut en effet qu'il y ait dans les choses qu'il est donné à l'intelligence humaine de saisir, une certaine lumière qui les entoure, qui les éclaire, qui les révèle à l'esprit, et qui entraîne par cela même son assentiment. Sans évidence, c'est-à-dire sans cette clarté qui jaillit en quelque sorte de l'objet, il n'y a ni *certitude* ni *conviction*. Mais aussi telle est la force de l'évidence, qu'elle détermine nécessairement l'une et l'autre quand elle existe.

On distingue l'évidence de *sentiment*, l'évidence de *fait*, et l'évidence de *raison*; cette dernière se divise elle-même en évidence *intuitive*, *inductive* et *déductive*.

De la certitude.

La certitude est un fait subjectif qui accompagne toutes les croyances irrésistibles. On peut la définir : l'état de repos parfait dont jouit l'esprit quand il se sent en possession de la vé-

rité, l'absence totale d'inquiétude et de doute quand il a jugé et affirmé en présence de l'évidence.

La certitude n'a point de degrés, comme la croyance ; elle est ou elle n'est pas. Si elle est, elle est pleine et entière ; si elle n'est pas, il y a doute, c'est-à-dire tout le contraire de la certitude.

Selon que l'objet du jugement ou de la croyance est une vérité *nécessaire* ou *contingente*, la certitude est *inconditionnelle* et *absolue*, ou *conditionnelle* et *hypothétique*. La *certitude* qui s'attache aux objets de l'*induction* est *conditionnelle* ; celle qui s'attache aux objets de la *raison intuitive* est *absolue*.

On divise encore la certitude en *médiate* et *immédiate*. La certitude *médiate* est celle que l'on acquiert par voie d'*induction* et de *déduction*, lorsque l'esprit est conduit de l'observation des faits particuliers à la loi qui les régit, ou d'un principe déjà connu à ses conséquences, par la liaison intime qui les unit. La certitude *immédiate* est celle qui se produit dans l'âme sans intermédiaire, de première vue, et par l'effet de la clarté soudaine qui manifeste l'objet, et qui emporte irrésistiblement l'adhésion de l'esprit. La certitude est immédiate à l'égard de toutes les données de la raison intuitive, de tous ces faits primitifs, de toutes ces vérités premières et indémontrables qui sont le fondement de toutes les autres et le point de départ de la connaissance humaine, en un mot de tout ce qui, dans l'esprit humain, est antérieur à toutes les combinaisons de la raison, et est la base de tout raisonnement et de toute démonstration.

Enfin, la certitude s'appelle *physique*, *métaphysique* ou *morale*, suivant la différence des objets auxquels elle s'applique, c'est-à-dire, selon qu'elle se rapporte, ou aux phénomènes qui nous sont connus par la *perception externe*, ou aux êtres et aux rapports dont la connaissance nous est transmise par la *raison*, ou aux faits qui nous sont attestés par le *sens intime*, ou que nous admettons sur l'autorité du témoignage des hommes.

Quelques philosophes distinguent la certitude *subjective* de la certitude *objective*, en se fondant sur le langage vul-

gaire, qui consacre cette double locution : *je suis certain de telle chose*, et *telle chose est certaine*. Nous rejetons ce double sens, comme pouvant donner lieu à des équivoques. Ce qu'on appelle ici *certitude objective* n'est autre chose que ce que nous appelons *évidence :* dire d'une chose qu'elle est *certaine*, c'est dire qu'elle est évidente, qu'elle se montre si clairement à l'esprit, qu'elle l'entraîne invinciblement à croire à la réalité de son existence ou de ses caractères. Nous conserverons donc au mot *certitude* le sens *subjectif* que nous lui avons donné.

On comprend d'ailleurs que l'évidence étant *relative*, la certitude doit l'être par conséquent. Ce qui est *évident* pour l'un, ce qui se fait voir très-clairement à son intelligence, peut être très-obscur pour l'autre; mais il n'en résulte pas que nous ayons droit de nier tout ce qui ne se montre pas clairement à nous. La lumière qui éclaire un objet ne se révèle que par la lumière de la connaissance qui est dans l'esprit : il faut donc que l'esprit soit capable de se laisser pénétrer par la lumière de l'objet; et c'est souvent cette condition qui manque. Ainsi, parce qu'un ignorant ne comprend pas telle vérité, tel problème de géométrie, par exemple, s'ensuit-il qu'il pourra s'autoriser de l'absence de la certitude en lui, pour nier la solution de ce problème, qu'un mathématicien comprend parfaitement, et qui est pour lui d'une complète évidence ? Il y a dans le monde une foule de réalités, qui manquent d'évidence pour quelques-uns, mais qui n'en sont pas moins des réalités. Ceux auxquels n'apparaît pas cette évidence n'ont qu'une chose à faire; c'est de se mettre dans la situation d'esprit où sont tous ceux auxquels cette évidence s'est manifestée pleinement, c'est-à-dire d'étudier, d'examiner et d'acquérir les lumières qui sont indispensables pour que la vérité pénètre dans leur âme, et brille aux yeux de leur intelligence.

De la conviction.

Quand nous avons la certitude, nous nous sentons attachés à l'objet de notre croyance, d'une manière invincible. Cet attachement que nous ne pouvons vaincre reçoit le nom de

conviction. La conviction est donc un acquiescement de l'esprit, fondé sur la force d'une évidence irrésistible et victorieuse. Il en résulte que la conviction ne trompe jamais : ce dont on est parfaitement convaincu ne peut être faux ; car la conviction étant l'effet de l'évidence, et l'évidence n'étant que la manifestation de la vérité et de ce qui est réellement, si la conviction pouvait tromper, il faudrait dire que la vérité elle-même pourrait n'être pas vraie et nous induire en erreur : ce qui est absurde.

§§. II — *De la croyance résistible.*

La croyance *résistible* est celle qui résulte de certains accidents de l'esprit, tels que les passions, les préjugés de naissance, de secte ou de parti, les intérêts individuels, les préventions fondées sur la haine ou l'amour, certaines préoccupations, certaines habitudes qui nous portent à envisager les choses sous tel aspect plutôt que sous tel autre, à associer nos idées de telle ou telle manière, ou qui nous empêchent de donner aux objets l'attention nécessaire. Sous l'influence de ces causes se forment des croyances plus ou moins durables, plus ou moins résistibles, mais dont aucune n'est inébranlable. La croyance résistible n'est autre chose que l'*opinion*, qui s'appuie sur la *probabilité*, comme le *jugement* s'appuie sur l'*évidence*, et qui est accompagnée de *confiance* et de *persuasion*, comme le jugement l'est lui-même de *certitude* et de *conviction*.

De l'opinion.

Une opinion est toujours fondée sur quelque motif, mais elle diffère du *jugement* en ce que la volonté proprement dite n'entre pour rien dans la formation de celui-ci, tandis qu'elle entre toujours pour quelque chose dans la formation de nos opinions. En un mot, le *jugement* est un fait qui résulte de la constitution même de l'esprit humain et de ses rapports naturels avec les choses ; l'*opinion* est quelque chose de factice, qui dépend de l'usage volontaire que nous faisons de notre raison, et de la manière dont il nous plaît d'associer et de combiner nos idées.

Les motifs sur lesquels se fonde le plus ordinairement l'opinion sont de fausses analogies et des inductions précipitées. Très-souvent l'inattention, la légèreté, l'amour-propre, la honte d'avouer notre ignorance, quelquefois même la nécessité d'agir nous portent à donner notre assentiment, sans attendre que la volonté y soit forcée irrésistiblement par l'évidence. Alors, au lieu de suspendre notre adhésion et d'épuiser tous les moyens d'observation, en envisageant l'objet sous toutes ses faces, nous nous contentons de quelques lueurs imparfaites et nous prenons la vraisemblance pour la vérité, et souvent nos propres désirs pour l'évidence.

L'opinion se forme aussi très-fréquemment sous l'influence du témoignage. Lorsque ce témoignage est soumis au contrôle légitime de la raison, il peut déterminer en nous une certitude aussi inébranlable que celle qu'y détermine la perception directe. La vérité des faits qui nous sont attestés par les autres hommes peut être aussi évidente pour l'esprit que celle des faits dont nous sommes nous-mêmes les témoins. Mais tant que le témoignage d'autrui n'a pas été contrôlé, il ne peut produire en nous qu'une opinion plus ou moins probable, qu'une croyance plus ou moins résistible, que la moindre vérification des motifs de crédibilité peut faire évanouir d'un instant à l'autre.

De la probabilité.

La *probabilité* ou *vraisemblance* est en quelque sorte la contrefaçon de l'*évidence*. Tandis que celle-ci est comme une éclatante et vive lumière, qui manifeste clairement l'objet à l'esprit, la probabilité peut être considérée comme une lueur douteuse et incertaine, comme une espèce de demi-jour qui éclaire assez l'objet pour qu'on puisse l'entrevoir, mais qui le laisse assez dans l'ombre pour qu'on ne puisse en saisir nettement les formes et le caractère. La probabilité est quelque chose d'obscur, qui permet de confondre et d'assimiler faussement des choses distinctes en réalité ; l'évidence, par la clarté qu'elle répand sur elles, prévient par cela même toute confusion, toute fausse assimilation.

Il y a plusieurs degrés dans la probabilité ; elle est plus ou

moins forte, selon que les rapports en vertu desquels les idées sont associées, approchent plus ou moins de la vérité. La croyance varie elle-même suivant le degré de probabilité, d'autant plus ferme, d'autant moins résistible, que les motifs qui déterminent l'opinion sont plus importants, plus vraisemblables, et paraissent davantage présenter les caractères de l'évidence. Dans certains cas, la probabilité peut même légitimement remplacer celle-ci. Il n'est pas toujours possible à l'homme d'arriver à une pleine et entière certitude ; alors, la simple opinion, pourvu que la probabilité sur laquelle elle se fonde soit plus forte, plus décisive que celle qui serait alléguée en faveur de l'opinion contraire, devient un motif légitime de détermination.

La probabilité, dans ses rapports avec les événements futurs, possibles, et comme tels subordonnés à des chances plus ou moins incertaines, a été soumise de nos jours à des calculs mathématiques. Sur cette question, nous renvoyons aux ouvrages qui en traitent spécialement.

De la confiance.

De même que le jugement est accompagné de *certitude*, de même l'opinion est souvent suivie d'une certaine *confiance*, qui varie nécessairement selon le degré de vraisemblance qui motive la croyance. En présence du vrai, toute indécision, toute anxiété d'esprit disparaît ; l'évidence rend le doute impossible.

Mais en présence du *probable* ce calme parfait de la conscience ne peut exister ; l'esprit ne peut être entièrement satisfait. Cependant, à mesure que la probabilité s'augmente, la *confiance* s'accroît, et elle peut aller jusqu'à simuler presque *la certitude*, surtout si de fortes affections militent en faveur de nos croyances, et intéressent le cœur à ce qu'on y persévère.

De la persuasion.

La *confiance* amène la *persuasion*, comme la *certitude* amène la *conviction*. De même que celle-ci est l'attachement invincible de l'esprit à l'objet de nos jugements, de même la *persuasion* est l'attachement plus ou moins vif du cœur à

l'objet de nos opinions. Ceux qui veulent persuader s'adressent aux passions, et cherchent à émouvoir la sensibilité ; ceux qui veulent convaincre s'adressent à la raison, et cherchent à éclairer l'esprit. L'esprit peut être convaincu sans que le cœur soit persuadé, et la persuasion peut être dans le cœur sans que la conviction soit dans l'esprit. On peut être persuadé d'une erreur très-réelle, mais on ne peut jamais être convaincu de ce qui est faux, et lorsque nous nous trompons, c'est beaucoup moins la faute de l'intelligence que celle du cœur et de la volonté.

ARTICLE III. — *De l'affirmation mentale.*

L'affirmation mentale est le troisième élément de la perception. Elle peut être définie : Une parole intérieure par laquelle l'esprit donne son assentiment à l'objet de sa croyance.

Tout *jugement* est suivi d'une *affirmation mentale*, dont il est la cause occasionnelle. L'affirmation que précède le jugement est nécessitée par l'évidence même. Quand l'esprit connaît clairement et distinctement qu'une chose existe avec tel ou tel caractère, il n'est plus maître de donner ou de refuser son consentement; l'affirmation est alors la conséquence nécessaire du jugement, et par conséquent l'expression de la vérité.

Mais l'*affirmation* mentale peut exister sans *jugement*, et n'être déterminée que par une association d'idées plus ou moins arbitraire, par une notion plus ou moins obscure, ou même uniquement par le bon plaisir de la volonté. Elle est alors un acte libre, et par conséquent imputable à l'homme.

Toute adhésion donnée au hasard et sans conviction, c'est-à-dire, non motivée par une connaissance claire et distincte, est une affirmation fausse ou une erreur. Toutefois, comme en affirmant ce qu'on ne connaît pas ou ce qu'on connaît mal, on peut n'affirmer que ce qui est réellement, l'erreur proprement dite est l'affirmation mentale de ce qui n'est pas.

Selon que l'esprit adhère à l'objet d'un jugement ou d'une simple opinion, l'affirmation se divise en intuitive, inductive et déductive, ou bien en vraie, probable et improbable. Vraie

ou fausse, mensonge ou vérité, elle est ou individuelle, ou particulière, ou générale.

CHAPITRE V.

DES SIGNES DANS LEUR RAPPORT AVEC LA PENSÉE. — ANALYSE DU LANGAGE.

La pensée se manifeste extérieurement par des symboles qui en sont comme l'image ou la représentation. Mais comme les éléments de la pensée sont multiples, il faut pour qu'elle soit comprise, qu'à chaque émotion, à chaque idée, à chaque volition de l'âme, corresponde au dehors un signe sensible qui en soit l'expression fidèle, et qui la rende perceptible à autrui. Voilà pourquoi les signes dont se compose ce qu'on appelle le langage naturel sont insuffisants pour rendre la pensée parfaitement intelligible. Comme ces signes n'en distinguent pas les éléments, comme ils n'en expriment pas toutes les modifications, comme ils ne la manifestent que dans sa plus grande généralité et sous une forme purement synthétique, ils ne conviennent qu'à des êtres réduits à l'état d'animalité et ne communiquant ensemble que par les sentiments instinctifs et les besoins sensuels. *Raison* et *analyse* sont deux choses inséparables; car sans analyse de la pensée nulle connaissance des rapports qui lient, soit les idées entre elles, soit les idées avec leur objet, et par conséquent impossibilité absolue de raisonner.

On distingue cinq sortes de langage :

1° Le *langage des sons inarticulés ou des cris spontanés.* Il est commun à l'homme et aux animaux ; il est la manifestation extérieure des sentiments vifs et des fortes émotions de l'âme. Comme ils se produisent sans réflexion, sans liberté, instinctivement, il est évident qu'ils sont symboles de *sentiment* et non d'*idée*, c'est-à-dire, qu'ils expriment la colère, l'épouvante, l'admiration, et non pas l'*idée* de ces passions, ce qui est bien différent. L'expansion naturelle de la sensibilité dans l'organisme a lieu, non-seulement par les cris inarticulés, ou par ces sons ou ces suites de sons qu'on distingue par les mots

de *soupirs*, *sanglots*, *rires*, *gémissements*, mais encore par les mouvements involontaires de contraction ou d'épanouissement qui se produisent dans les muscles de la face et dans les autres parties du corps sous l'impression de la douleur ou du plaisir. Mais tous ces mouvements sont du domaine de la physiologie, et ne peuvent être, sous aucun rapport, considérés comme signes d'idées, c'est-à-dire comme dépendant des conventions humaines.

2° *Le langage d'action, ou les gestes*, dont la pantomime n'est que le perfectionnement. Ce langage est à la fois naturel et volontaire. Lorsqu'on éprouve le besoin de se faire comprendre de ses semblables, il est naturel qu'on ait recours au jeu de la physionomie, et à des mouvements indicateurs quelconques, pour exprimer les sentiments de l'âme ou pour rendre sa pensée. L'homme qui veut témoigner sa soumission, sa reconnaissance, sa pitié, son mécontentement, son amour, son antipathie, l'homme qui implore ou qui refuse une grâce, l'homme qui flatte ou qui menace, sait parfaitement mettre son attitude, ainsi que l'expression de ses traits, en harmonie avec le sentiment ou l'idée qu'il a dans l'esprit. Il y a sans doute encore beaucoup d'instinct dans ce langage; mais comme il exige l'imitation, et par conséquent l'observation de la nature, il suppose aussi l'emploi de la réflexion et de la raison.

3° Le *langage des figures*, telles que les emblèmes, les statues, les monuments, etc. Dans ce langage, tous les êtres, soit animés, soit inanimés, peuvent devenir symboles d'idées; ces objets cessent alors d'être signes d'eux-mêmes, pour signifier d'autres objets dont l'esprit humain est convenu de les considérer comme représentatifs. Ainsi certaines fleurs sont devenues symboles du souvenir ou de la pureté; certaines couleurs, de l'espérance ou de la tristesse; certains animaux, de la ruse, de la prudence, de la force, de la vigilance, de la fidélité. La mythologie grecque est remplie de ces emblèmes, qui sont d'un usage fréquent dans la peinture et dans la sculpture. Le peintre, pour parler à l'esprit, est obligé de parler aux yeux par des images, dont le rapport avec certaines qualités morales ou avec certaines séries d'idées soit déterminé d'avance, et puisse être compris à la seule vue des objets. L'emploi du lan-

gage symbolique a eu lieu de tout temps ; l'histoire d'Alexandre et celle des Romains en fournissent plusieurs exemples.

4° Le *langage écrit*. Comme le langage symbolique, il est purement conventionnel, et suppose nécessairement l'usage de la parole. Nous n'en exceptons pas l'écriture hiéroglyphique des Égyptiens, l'écriture d'action des Mexicains, les Quippos des Péruviens, l'écriture idéographique des Chinois ; quoique leur forme synthétique, et par conséquent plus mystérieuse, n'exige pas une analyse aussi exacte et aussi minutieuse de la pensée, il est cependant évident que leur invention eût été impossible sans communication verbale.

5° Le *langage des sons articulés*, ou *la parole*. C'est le seul dont nous ayons à nous occuper. Dans ce langage, tous les faits intérieurs, c'est-à-dire toutes les modifications de la pensée, tous les éléments de la perception ont leur signe, leur expression dans les innombrables modifications de la voix humaine. La parole, par sa merveilleuse fécondité, peut seule répondre à tous les besoins d'un être intelligent et sociable.

L'analyse de la perception ou de la connaissance humaine, quel qu'en soit l'objet, nous a fait connaître qu'elle se compose de trois éléments, savoir : *idée*, *croyance* et *affirmation*. Nous avons appelé *jugement* la croyance fondée sur l'*évidence*, et *opinion* la croyance fondée sur la simple *probabilité*. Mais comme toute croyance, vraie ou fausse, probable ou improbable, résistible ou irrésistible, se résout en définitive en une *affirmation mentale*, et comme toute affirmation mentale a pour objet le rapport réel ou imaginaire qu'on établit entre deux idées, les éléments de la perception peuvent se réduire à deux, savoir : l'*idée*, et *l'affirmation* du rapport de convenance ou de disconvenance d'une idée avec une autre.

On appelle *termes* ou *mots* les paroles qui correspondent aux *idées* ; on appelle *propositions* les paroles qui servent à exprimer les *affirmations mentales* ; enfin on donne le nom d'*arguments* aux paroles représentatives du *raisonnement*, c'est-à-dire d'un ensemble d'affirmations déduites les unes des autres, en vertu du rapport de principe à conséquence.

ARTICLE Ier. — *Des termes ou mots.*

Les *mots* sont les éléments les plus simples du discours. On peut les ramener tous à quelques termes primitifs qui sont comme les fondements du langage; mais comme les mots sont les signes des idées, la division des idées doit nous donner la division des mots ou de ce qu'on appelle *parties du discours*.

Or, les idées se divisent le plus ordinairement : 1° en idées de *substance*, de *qualité* et de *rapport*; 2° en idées *concrètes* et *abstraites;* 3° *en idées individuelles, particulières* et *générales*.

De même, 1° les mots se divisent en *noms substantifs*, servant à désigner les *êtres* ou les *substances;* noms *adjectifs*, servant à signifier les *modes* ou *qualités*; et *verbes*, *prépositions*, *conjonctions*, signes d'idées de rapports. Ainsi, il n'y a, à proprement parler, que trois sortes de mots correspondant aux trois objets de la connaissance humaine, puisque, par la *conscience*, les *sens* et la *raison*, la pensée ne peut atteindre que les *êtres*, leurs *modes* et leurs *rapports*. A la vérité, les grammairiens en reconnaissent un plus grand nombre; mais le *pronom personnel* n'est qu'un *substantif;* le *participe*, qu'un *adjectif*; l'*adverbe*, que l'équivalent d'une *préposition* et d'un nom *substantif* ou *adjectif*; l'*article*, qu'un signe de *rapport*; et l'*interjection*, que l'expression synthétique d'un *sentiment* ou d'une *affection* de l'âme, et non d'une *idée*. L'interjection exprime en une seule émission de voix l'état de l'âme tout entière, état qu'on ne pourrait traduire dans le langage que par une phrase plus ou moins longue, si on voulait en faire l'analyse.

2° « Il semblerait, dit M. Buchez, que le nom substantif, d'après la racine d'où il sort, ne devrait servir qu'à caractériser les noms des êtres ayant une existence substantielle, comme *esprit*, *matière*, *homme*, *animal*, etc; or, il n'en est rien; car le plus grand nombre de substantifs que nous possédons et que nous employons très-utilement et très-logiquement, désignent non-seulement des *manières d'être*, des *modes*, des *accidents*, des *abstractions*, c'est-à-dire, des apparences sous

quelques rapports sensibles, comme *blancheur, beauté, vertu,* etc., mais encore de pures notions de l'esprit, comme *infini, unité, dualisme, dualité, cause, effet,* et jusqu'à des notions de ce qui n'est pas, comme *néant.* »

De là la nécessité de distinguer des substantifs *concrets*, signes d'idées concrètes de *substance* et de *mode,* et des substantifs *abstraits,* signes d'idées abstraites de *modes* ou de *qualités* considérées comme existant seules et par elles-mêmes, c'est-à-dire substantiellement. Mais alors quelle différence y a-t-il entre les substantifs abstraits et les noms adjectifs, puisque les uns et les autres, sont également signes d'idées de qualité ? C'est que les premiers ont par eux-mêmes un sens déterminé, et peuvent subsister comme *sujets* dans la proposition, tandis que les adjectifs ne peuvent être conçus que par rapport à un sujet, et ne peuvent subsister dans la phrase que comme *attributs.* Du reste ceux-ci peuvent recevoir la forme *substantielle*, comme ceux-là peuvent la perdre. De l'adjectif *humain* on peut faire le substantif *humanité,* comme du mot *humanité* on peut faire le mot *humain.*

Ce que nous avons dit des substantifs peut se dire également des verbes, qui tantôt sont exclusivement signes du rapport du mode à la substance, de l'attribut au sujet, c'est-à-dire, servent uniquement à affirmer l'existence ou la réalité de ce rapport, et tantôt sont en même temps signes du rapport et du mode lui-même.

3° Enfin, les substantifs se divisent en *noms propres*, signes d'idées d'*individus,* et *noms communs*, signes d'idées d'*espèce* ou de *genre.*

ARTICLE II. — *De la proposition.*

La proposition n'est autre chose que l'affirmation mentale exprimée par des paroles. Mais l'affirmation mentale s'appuyant elle-même sur un jugement réel ou supposé, la proposition peut être considérée comme l'expression de ce jugement.

« Après avoir conçu les choses par nos idées, dit la Logique de Port-Royal, nous comparons les idées ensemble, et, trouvant que les unes conviennent entre elles, et que les autres ne con-

viennent pas, nous les lions ou les délions, ce qui s'appelle affirmer ou nier, et généralement juger.

» Ce jugement s'appelle aussi *proposition*, et il est aisé de voir qu'elle doit avoir deux termes, l'un de qui on affirme et que l'on appelle *sujet*, et l'autre que l'on affirme ou que l'on nie et que l'on appelle *attribut* ou *prédicatum*.

» Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes, mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare, et cette action de notre esprit est marquée dans le discours par le verbe *est*, ou seul quand nous affirmons, ou avec une particule négative quand nous nions. »

D'après cette théorie, il n'y aurait proprement qu'un seul verbe, le verbe *être*, qu'une seule espèce de proposition, celle par laquelle on affirme ou on nie un *attribut* d'un *sujet* au moyen du verbe *être*, considéré comme signe unique et général de l'*affirmation*.

Cette théorie nous semble incomplète. Elle est démentie par l'usage universel et par la logique même du langage. Dans un grand nombre de cas, elle est impraticable. Il serait impossible de ramener une foule de jugements à la formule générale qu'elle prétend imposer à l'esprit humain, à moins de torturer la langue par des conversions bizarres et absurdes. Ainsi cette phrase si naturelle, *César marcha contre Pompée, lui livra bataille et le vainquit*, devrait se tourner par celle-ci : *César fut marchant contre Pompée, fut lui livrant bataille et fut le vainquant*. M. Buchez fait remarquer que l'erreur des anciens logiciens tient au système qui ramenait autrefois toutes les formes du langage à la proposition telle qu'elle est formulée dans le syllogisme. En effet, toutes les propositions dans le syllogisme se construisent par le verbe *être*, parce que dans toutes il s'agit d'affirmer un attribut d'un sujet ou la convenance d'une idée particulière avec une idée générale. Mais on ne parle pas toujours par syllogismes; il est donc faux que le verbe *être* soit le seul verbe qui mérite ce nom et soit le seul signe de l'affirmation.

Le verbe *être* est le signe de l'existence en général; c'est le verbe *subjectif* par excellence; voilà pourquoi on l'appelle *substantif*, et voilà pourquoi aussi il est indispensable pour

affirmer un attribut quelconque du sujet, pour énoncer un état de l'âme, une manière d'être, comme dans ces propositions : *Je suis souffrant, Je suis triste*, enfin pour prononcer sur la convenance ou la disconvenance de deux idées, comme dans celles-ci : *Dieu est juste, L'homme est mortel, Telle action est bonne ou mauvaise.*

Mais l'homme parle-t-il seulement pour affirmer une qualité d'un sujet, pour prononcer sur la convenance ou la disconvenance de deux idées ? Le verbe *être* est d'ailleurs le signe de la passivité ; or, l'homme ne parle-t-il jamais que pour exprimer la passivité ?

S'il y a dans l'âme humaine trois facultés, la sensibilité, l'intelligence et la volonté, ne doit-il pas y avoir et n'y a-t-il pas en effet dans toutes les langues des verbes qui correspondent à chacune d'elles ? Ainsi le verbe *être*, signe de l'existence passive, exprimera très-bien les faits de la sensibilité : *Je suis triste, Je suis joyeux* ; car le sens de ces propositions est complet, sans qu'il soit besoin d'y rien ajouter, parce que la sensibilité n'a pas d'autre objet qu'elle-même. Ici le verbe exprime l'identité du mode avec le moi; la *tristesse* c'est *moi*, la *joie* c'est *moi*.

Mais l'*intelligence* a un objet; or, comment marquer le rapport de l'intelligence avec son objet, au moyen du verbe *être*, puisque celui-ci n'exprime que l'*existence* et nullement la *connaissance*. Il faut donc nécessairement des verbes *objectifs*, c'est-à-dire des verbes qui soient signes non plus du rapport d'un attribut ou d'une qualité avec le sujet, mais du rapport du sujet avec un objet de connaissance. Ainsi on dit : *Je sais l'histoire, Je connais la ville de Rome, Je vois le soleil, J'entends de la musique*, ce qui ne pourrait sans absurdité se traduire par : *Je suis sachant l'histoire*. Dans toutes ces propositions, ce qu'on affirme, ce n'est plus l'existence, c'est la connaissance, dans laquelle l'existence est comprise et sous-entendue.

De même il faut des verbes qui expriment l'*action* de la volonté et le rapport du sujet voulant avec le but auquel il tend, ou avec le résultat qu'il a obtenu. Ainsi, les verbes, *je veux, je travaille, j'étudie, je regarde, j'écoute, je fais, je com-*

pose, je construis, je marche, je vais, sont des verbes *actifs* qui, seuls, n'expriment que l'activité de l'âme d'une manière générale, et qui, pour en déterminer le but ou l'objet, ont besoin d'être accompagnés d'autres mots qui en complètent ou plutôt qui en précisent la signification.

En un mot, le verbe répond aux trois facultés principales : sentir, connaître, agir, et exprime, ou un sentiment, ou une notion, ou un vouloir, avec les trois modifications du temps, le présent, le passé et l'avenir, les trois modifications de la personne, moi, tu, il, et les deux modifications du nombre, l'individualité et la pluralité.

En outre, tout verbe exprime l'action ou la passion : *je frappe je suis frappé.* Toute action suppose un vouloir, et par conséquent un but, une intention, un objet ; soit que ce vouloir s'exprime par un acte d'attention, ou par des mouvements organiques.

Toute passion exprime un état, une modification, une manière d'exister, et par conséquent peut s'affirmer par le verbe *être.* Ces données générales, tirées du fond même de l'esprit humain, sont nécessairement communes à toutes les langues.

Après avoir fait connaître les éléments de la proposition, nous en donnerons les divisions. Ainsi que les jugements et les affirmations mentales, dont elles sont l'expression, elles se divisent en individuelles, particulières et générales, selon que le sujet désigne un individu, une espèce ou un genre.

Les propositions se divisent encore en vraies ou fausses, selon que l'affirmation mentale, dont elles sont le signe dans le langage, a elle-même pour objet la vérité ou l'erreur.

Enfin les anciennes Logiques divisent les propositions en *simples, complexes, composées, incidentes, explicatives, déterminatives, affirmatives, négatives, copulatives, disjonctives, conditionnelles, causales, relatives, discrétives, exclusives, exceptives, comparatives, opposées, contradictoires, contraires,* etc. Nous croyons inutile d'expliquer ici tous ces termes.

Caractères d'une langue bien faite.

Une langue bien faite est celle qui correspond exactement aux modifications de la pensée, qui en reproduit tous les éléments, et qui exprime de la manière la plus logique l'ordre naturel de son développement et de ses formes. En un mot, le langage doit être l'expression la plus fidèle et la plus complète de l'esprit humain, puisqu'en effet les lois du langage ne sont autres que les lois de l'intelligence.

Il suit de là que la première qualité d'une langue bien faite est la clarté, qui doit exister non pas seulement dans les mots comme signes d'idées, mais encore dans les combinaisons des mots entre eux comme signes d'associations ou de groupes d'idées.

La clarté dans les mots résulte de l'identité parfaite des termes avec les idées dont ils sont les signes. Le langage étant le moyen de transmission spirituelle entre les hommes, le moyen de communiquer aux autres nos sentiments, nos connaissances et nos actes, pour que le sens des mots soit bien compris il faut que chacun d'eux ne serve qu'à signifier une seule et même idée; la pluralité de significations qui leur serait attribuée entraînerait l'ambiguité, la confusion, l'incertitude, et le langage, n'étant plus que l'image obscure de la pensée, ne remplirait plus son but, celui de la manifester dans toute sa pureté, dans toute sa vérité à l'intelligence d'autrui.

La clarté dans les combinaisons des mots résulte de l'arrangement, de la distribution systématique des termes dans la proposition ou dans la phrase, de manière que l'ordre de succession des mots corresponde exactement à l'ordre logique qui préside à la succession des idées dans l'esprit, et qu'il y ait entre les signes les mêmes rapports de convenance, de contiguité et de subordination qui lient les idées entre elles. En un mot, il faut que la syntaxe dans l'expression de la pensée procède comme la raison elle-même dans sa marche et dans ses combinaisons. « C'est ce qui donne à la langue française, dit M. Bautain, un immense avantage sur toutes les langues vivantes, quant à la prose; elle est devenue la langue universelle aussitôt

qu'elle a été constituée, parce qu'elle est éminemment philosophique, c'est-à-dire la plus propre par son développement logique, par sa construction directe et conforme à la marche de la nature, à exprimer les choses telles qu'elles se font dans la réalité et avec l'ordre même qu'elles suivent dans leur manifestation.

La seconde qualité d'une langue bien faite, c'est la *précision*, qui n'existe qu'à la condition que toutes les idées, toutes les nuances de la pensée aient un signe qui les représente. Une langue serait pauvre si le peuple qui la parle avait plus d'idées que de mots, parce qu'elle ne pourrait satisfaire à tous les besoins de la pensée. Une langue est riche, au contraire, lorsqu'elle a autant de mots que d'idées à exprimer. Mais il ne faut pas confondre la superfluité avec la richesse. Une langue qui aurait dix mots pour exprimer absolument la même idée surchargerait la mémoire, sans aucun profit pour l'intelligence; ce serait là une surabondance stérile. Au reste, la langue doit suivre les progrès de la science et de la pensée; à mesure que l'analyse de l'esprit humain est plus profonde, à mesure que la sphère des connaissances s'étend et s'agrandit, le langage doit marquer et fixer par de nouveaux signes ces nouvelles acquisitions de l'intelligence. Une langue riche d'abord deviendrait pauvre si tandis que la pensée se développe elle restait stationnaire.

La troisième qualité d'une langue bien faite, c'est l'analogie, qui consiste dans le rapport exact et constant entre les diverses modifications de la pensée et celles des signes qui les représentent. Ceci a sa raison dans la logique même de l'esprit humain, qui veut que les mêmes circonstances de temps, de mode, de nombre, de genre, de personne, en un mot, tous les rapports semblables, soient exprimés, dans les déclinaisons et les conjugaisons des noms et des verbes, par des modifications analogues dans la forme ou les désinences des mots auxquels elles s'ajoutent. « Pour que cette analogie fût parfaite, dit M. Gérusez, il faudrait qu'il n'y eût en toute langue qu'une seule conjugaison et deux ou trois déclinaisons, suivant le nombre de genres. Mais cette régularité ne pouvait résulter que d'une analyse parfaite de la pensée et d'une connaissance

exacte des rapports exprimés. Or, cette analyse et cette science n'existent pas au début des langues ; elles portent donc nécessairement l'empreinte des incertitudes et des tâtonnements de la pensée. C'est pour cela que les mots primitifs sont les moins réguliers de tous. » Nous croyons que ce n'est pas là la véritable raison. Toutes les langues connues, tant mortes que vivantes, se sont formées, pour ainsi dire, des débris de langues antérieures complètement perdues au milieu des révolutions et des transmigrations de la race humaine. Ceci est un fait qu'il est facile de constater pour les langues modernes, dont on connaît l'origine et dont on peut suivre les transformations, tandis qu'il est impossible de vérifier si les langues primitives étaient plus ou moins irrégulières que les nôtres. Il est même probable que la première langue parlée par le genre humain, non-seulement selon la doctrine de l'institution divine du langage, mais même dans l'hypothèse que l'homme en serait l'inventeur, a été la plus régulière de toutes. Car, selon la remarque de M. Gérusez, la marche naturelle de l'esprit pousse toutes les langues à l'analogie. Et cet instinct se révèle jusque dans les enfants, que la nature elle-même porte à ramener tous les mots à des formes identiques. Les enfants ne comprennent pas les irrégularités de la langue ; leur raison naissante refuse de s'y plier, et c'est même ce qui explique pourquoi l'étude des langues étrangères leur présente tant d'obstacles et de difficultés. Ainsi le génie de l'homme abondonné à lui-même tend irrésistiblement vers l'analogie, et ce penchant a dû se manifester plus librement encore au début de la pensée humaine. Mais le mélange et la confusion des races ont dû fréquemment contrarier cette tendance, et c'est ce qui explique, selon nous, les irrégularités qu'on remarque dans le système grammatical de toutes les langues.

CHAPITRE VI.

De l'origine des idées.

La question de l'origine des idées peut se ramener à celle-ci : Quel a été l'état primitif de l'esprit ? ou : Qu'y a-t-il dans l'âme

humaine au moment de sa création ? Problème qui ne peut être résolu directement ni par la conscience, qui ne constate que son état actuel, ni par le souvenir, qui ne peut remonter assez haut pour nous éclairer sur ce qui s'y est passé primitivement. Mais nous pouvons, en vertu de la croyance à la stabilité et à la généralité des lois qui régissent l'univers et l'esprit humain en particulier, le résoudre indirectement, en induisant de la manière dont les idées se produisent actuellement en nous, celle dont elles ont dû s'y produire dans le principe.

Mais au lieu de chercher dans l'étude attentive de l'état actuel de l'esprit, et des circonstances dans lesquelles chacune de nos idées se forme et se produit en nous, la connaissance de son état primitif, et des conditions selon lesquelles ont dû avoir lieu les premiers développements de la pensée, les philosophes, préoccupés de l'hypothèse qui considérait les idées comme des entités intermédiaires entre l'âme et les objets, et résidant soit dans le cerveau, soit dans le sensorium, se sont demandé : Quelle est la cause de ces idées ? d'où et comment sont-elles venues dans l'esprit ?

Or il n'y avait que deux manières de résoudre la question, ainsi posée : ou les idées ont pour cause les corps, et entrent dans l'esprit à mesure qu'ils agissent sur lui ; ou c'est Dieu même qui en est la cause et qui les donne à l'esprit en même temps que la vie.

De là deux systèmes : celui des *idées acquises*, qui a pour principaux représentants, Aristote, Bacon, Locke et Condillac ; et celui des *idées innées*, représenté par Platon dans l'antiquité, et par Descartes, Malebranche et Leibnitz parmi les modernes.

1. Système des idées acquises.

Ce système représente l'âme humaine, au moment de la naissance, comme une *table rase*, sur laquelle viennent successivement se graver les différentes idées, comme autant de caractères. Son principe fondamental est cet adage de l'ancienne École : *Nihil est intellectu quod non priùs fuerit in sensu*, Il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans le sens ; principe qui a été diversement interprété, mais qui con-

duit nécessairement au sensualisme tous ceux qui le prennent pour point de départ.

Car, soit qu'on l'entende avec Locke, dans ce sens, que toute idée a son principe dans la sensation et dans la réflexion, soit qu'on lui fasse signifier, avec Condillac, que toute idée n'est qu'une sensation, ou qu'une transformation de la sensation, il résulte également de ces diverses explications cette conséquence, que toutes nos idées ont leur origine dans les sens. Mais s'il en est ainsi, il faut en conclure qu'il n'y a d'autre moyen légitime de connaître que la perception externe, d'autre science que celle des corps, d'autres idées réelles que les idées sensibles. Ici la force même de la logique entraîne inévitablement au matérialisme et à la négation du monde moral. Car si les idées de Dieu, de justice, de temps, d'espace, de substance, de cause, d'infini, de loi, etc., n'ont d'autre garantie de certitude que le témoignage des sens, comme les sens ne nous disent absolument rien de toutes ces choses, il faut les nier, comme des conceptions sans objets en dehors de l'esprit, ou plutôt comme de véritables aberrations de la nature humaine. Si au contraire nous croyons aussi invinciblement à l'existence de Dieu, à la distinction du bien et du mal moral, etc., qu'à la réalité des phénomènes du monde sensible, il faut renoncer au principe que toutes nos idées ont leur origine dans la sensation, puisqu'il en est un grand nombre qu'il est impossible d'expliquer par elle. Les sens ne nous donnent rien autre chose que l'étendue tangible, l'étendue de lumière, les sons, les odeurs, les saveurs, et leurs différentes modifications. Or, combinez de toutes les manières imaginables l'étendue tangible, par exemple, et vous n'obtiendrez jamais que de l'étendue tangible ; il vous faudra toujours recourir à quelque chose de supérieur aux sens, c'est-à-dire, à la raison, pour vous faire concevoir les rapports des phénomènes physiques soit avec le temps, soit avec l'espace, soit avec leur cause, soit avec la substance à laquelle ils se rattachent. Bien loin que nous puissions nous élever par les sens à ces notions supérieures, ils ne peuvent pas même nous donner une seule idée de rapport. Je perçois bien par les sens un corps, puis un autre corps; mais ce qui les compare, et ce qui saisit leur ressemblance ou leur diffé-

rence, ce ne sont pas les sens, c'est la raison qui, aidée de l'attention et de la mémoire, prononce sur la convenance ou la disconvenance des deux idées. En un mot, considérer le monde métaphysique comme une transformation du monde physique, attribuer aux sens l'idée de ce qui ne tombe pas, et de ce qui ne peut évidemment tomber sous les sens faire résulter d'une série d'impressions purement matérielles la connaissance des choses les plus inaccessibles à l'action des corps, des choses que nous ne pouvons même concevoir que d'une manière immatérielle, c'est une absurdité qui heureusement porte avec elle sa réfutation.

2. Système des idées innées.

D'après ce système, il est plusieurs idées qui ne peuvent venir des sens et de l'action des objets matériels sur nous : rien de plus incontestable. Mais on en conclut que ces idées nous ont été données en même temps que la vie, ou qu'elles sont nées avec nous; ce qui répugne à la raison, et ce qui est démenti par l'expérience.

Tout fait de l'esprit, soit modification, soit opération, est l'effet d'une cause. Car, soit que l'on considère ces faits *à parte rei*, ou bien *à parte mentis*, il serait absurde de dire que les phénomènes internes peuvent se produire sans cause. Toute pensée humaine, quelle qu'elle soit, suppose donc quelque chose d'antérieur en qui elle a son principe, c'est-à-dire, en raison de laquelle elle a été produite.

La cause ou le principe de nos pensées n'est autre qu'une puissance, capacité ou faculté de les produire, dont l'âme est douée dès le moment de sa naissance. La capacité ou faculté de produire des pensées, voilà ce qu'il y a d'inné dans l'âme humaine, voilà ce que Dieu lui a donné en la créant. Ces capacités se développent, ces facultés entrent en exercice, selon leur nature et les lois qui leur sont propres. De là toutes les pensées humaines, qui doivent être considérées comme les effets, ou, si l'on veut, comme les résultats du développement de ces facultés.

Ainsi, de même que les mouvements qui ont lieu dans les corps présupposent la faculté d'être mus et la force mécanique

qui la met en jeu, puisque sans mobilité aucun mouvement ne pourrait se produire dans la matière; de même, dans l'esprit, la faculté de connaître, en se développant selon les conditions de sa nature, produit les idées; la faculté de sentir, en se développant sous l'influence des causes qui l'excitent, produit les sensations et les affections de toutes sortes; et la faculté de vouloir, en entrant en action, produit les volitions et les actes d'attention.

Dire que les idées sont innées, et que Dieu les a mises en nous, en nous créant, c'est dire que les idées ont précédé dans notre âme les facultés ou qu'elles sont simultanées avec elles. Mais si les idées sont antérieures ou simultanées aux facultés, à quoi bon les facultés ? Si les idées ne sont pas le résultat du développement de l'intelligence, il faut nier l'intelligence, comme il faut nier la sensibilité et la volonté si nos sensations et nos volitions sont innées. Alors nos idées et tous les phénomènes de la pensée sont des effets sans cause, ou leur unique cause est Dieu, et l'on tombe dans le panthéisme et le fatalisme. Car nos idées, n'étant plus le résultat du développement de nos facultés intellectuelles et de l'action des objets eux-mêmes sur l'intelligence, sont nécessairement le résultat de l'action de la puissance divine. En outre, si toute pensée humaine a été gravée originairement dans notre âme, au moment de sa naissance, non-seulement nous ne sommes plus libres, mais Dieu est l'auteur de toutes nos mauvaises pensées; il n'y a plus rien de volontaire et de personnel dans les combinaisons de notre raison; il faut nier l'activité propre du *moi*. Nos volitions, aussi bien que nos idées, nous ont été données avec la vie; rien n'est à nous, tout est l'effet de l'action divine sur notre âme : car on ne pourrait, avec la moindre apparence de raison, établir une distinction entre les volitions et les idées, et soutenir qu'à la vérité celles-ci sont innées, mais que les volitions sont, par exception, le produit spontané de l'activité du *moi*, le résultat de la faculté de vouloir qui se développe et entre en exercice. S'il en est ainsi pour les volitions, pourquoi pas pour les idées ? Qui ne connaît d'ailleurs l'influence de la volonté sur l'intelligence, au moyen de l'attention, de l'analyse, de la comparaison, de la classification,

du raisonnement ? La science, nous le savons tous, n'est pas une réminiscence ; elle est le fruit des conquêtes successives du travail, de l'étude et de l'observation, et on ne peut l'acquérir sans la chercher, sans appliquer fortement son esprit à la trouver.

Nous en conclurons que l'âme a reçu de Dieu en naissant des facultés, des capacités, qui, en se développant selon les lois immuables de la nature humaine, produisent tous les phénomènes de la pensée ; que l'enfant naît sans idées, sans connaissances ; mais qu'étant doué de la faculté de connaître, il acquiert des idées et des connaissances, dès que son intelligence se trouve dans les conditions convenables pour en avoir ; que le partage de l'humanité est l'ignorance originelle, et que celui qui vient de naître à la lumière n'a ni la notion de Dieu, ni la notion du devoir, ni la notion du juste et de l'injuste, mais que par l'action et la réaction du monde extérieur sur son esprit, et de son esprit sur le monde extérieur, par le rapport qui s'établit entre son âme et les objets, en un mot, par le développement naturel de sa raison, il acquiert successivement la notion de toutes les choses qui lui étaient primitivement tout-à-fait inconnues.

Origine des idées selon M. Laromiguière.

Après avoir démontré qu'il est faux 1° que toutes nos idées aient leur origine dans la sensation, 2° que nos idées soient innées, M. Laromiguière essaie lui-même de résoudre le problème.

Or, il assigne à nos idées quatre sources différentes. Ces quatre sources sont quatre espèces de sentiments, qu'il désigne par les noms de *sentiment-sensation*, *sentiment de l'action des facultés de l'âme*, *sentiment de rapport*, et *sentiment moral*. Ces quatre *sentiments* deviennent *idées*, au moyen de l'*attention*, de la *comparaison* et du *raisonnement*.

S'il a voulu placer l'origine de toutes nos idées dans la sensibilité, il est tombé dans le même défaut qu'il reproche à Condillac ; avec cette seule différence, qu'au lieu de reconnaître une seule espèce de *sentiment*, le *sentiment-sensa-*

tion, il en reconnaît quatre ; ce qui est sans doute une amélioration, mais ce qui n'empêche pas que son système ne soit faux. Quelque transformation qu'on fasse subir à un *sentiment*, il ne peut être qu'un *sentiment*, et jamais une *idée*, un fait de sensibilité ne peut changer de nature : *sentir* sera toujours *sentir*, et par conséquent distinct du *connaître*.

Si, au contraire, il entend par *sentiment-sensation*, ce que nous appelons *perception externe* ; par *sentiment de l'action des facultés de l'âme*, ce que nous appelons *perception interne ;* par *sentiment de rapport*, ce que nous appelons *perception de rapport* ou *raison* ; enfin par *sentiment moral*, ce que nous appelons *conscience morale* ou *perception du bien et du mal*, son langage est ambigu, et il manque à la règle de clarté et de précision rigoureuse qu'on exige en philosophie. Du reste, dans cette seconde hypothèse, qui est l'interprétation la plus vraie de sa pensée, M. Laromiguière paraît avoir voulu établir que toutes nos idées ont deux degrés, d'abord obscures et confuses, puis claires et distinctes par l'effet de l'*attention* que l'esprit leur donne ; seulement il a tort d'appeler *sentiments* les *idées obscures*, pour être *obscures* : elles n'en sont pas moins *idées*.

CHAPITRE VII.

ORIGINE DU LANGAGE ARTICULÉ, OU DE LA PAROLE.

Il y a deux systèmes sur l'origine du langage : quelques philosophes prétendent qu'il a commencé, qu'il s'est développé et perfectionné graduellement, comme toutes les autres choses humaines : ils appartiennent pour la plupart à l'école sensualiste ; les autres nient la possibilité de l'invention humaine de la parole, et soutiennent que l'homme l'a reçue primitivement de Dieu avec l'intelligence et la vie. Ce dernier système a été soutenu vers la fin du dernier siècle par J.-J. Rousseau. M. de Bonald a de nos jours consacré deux volumes à réfuter l'opinion contraire, défendue surtout par Condillac, et à mettre dans toute son évidence la doctrine de l'institution divine du langage. Aujourd'hui le système de M. de Bonald

n'a guère de contradicteurs que parmi ceux qu'effraient encore ses conséquences. Car, comme le dit M. Damiron, « si une langue primitive a été donnée à l'homme par le Créateur, cette langue a dû être parfaite ; pour être parfaite, elle a dû être pleine d'idées vraies, elle a dû être la vérité même, la vérité parlée et révélée. Or, pour les chrétiens les Écritures sont la traduction fidèle et sacrée de cette langue toute divine : ils n'ont donc à voir dans les Écritures que la parole, le Verbe et la vérité même de Dieu. » Espérons que le moment est venu de ne plus craindre d'avouer de pareilles conséquences, lors même qu'elles ressortiraient de la doctrine de l'institution divine du langage. Espérons que la philosophie, au lieu de mettre toutes les vérités de la religion en état de suspicion à son égard, par cela seul qu'elles sont révélées, et qu'elles émanent d'une autorité autre que la raison humaine, sentira la convenance de se considérer comme son auxiliaire, au lieu de se poser comme son antagoniste et comme son ennemie. Sous tous les rapports, l'harmonie de la religion et de la philosophie est une chose désirable, parce qu'elle est une condition de l'ordre social. Leur désaccord, au contraire, en détruisant l'unité des intelligences, ne peut qu'être funeste à la société, parce que l'anarchie des croyances amène l'anarchie des intérêts, qui se résout toujours elle-même en révolutions. Au reste, l'opinion qui fait de la parole un don de Dieu est, dans le système chrétien, un fait qui était implicitement reconnu par toutes les philosophies antérieures, et dont MM. de Bonald, Bautain, Buchez, etc., n'ont songé de nos jours à rétablir la vérité, que parce qu'il avait été contesté par les sensualistes modernes.

Nous ajouterons que s'il est évident que l'hypothèse de l'invention humaine du langage a un rapport direct avec le système qui place dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances, il n'est pas vrai, selon nous, que le principe de l'institution divine de la parole entraîne et suppose nécessairement, comme quelques-uns l'ont prétendu, celui de l'innéité des idées. Le don de la parole fait au premier homme, c'est-à-dire, la faculté qui lui aurait été donnée de trouver immédiatement, et par voie de révélation divine, les termes qui de-

vaient servir d'expression et de signe à ses pensées, ne change rien à la manière dont les idées se produisent, dont l'intelligence se développe actuellement dans tout esprit humain, et dont le langage se transmet, se modifie et se perfectionne de génération en génération.

1° Système de l'invention humaine du langage.

On prétend expliquer l'invention purement humaine du langage parlé, 1° par la nature, 2° par l'imitation, 3° par l'analogie

1° *La nature.* L'homme, dit-on, ne pouvait pas ne pas parler. Il parle aussi naturellement qu'il pense. L'union de la parole et de la pensée résulte de la constitution même de son esprit; ce sont deux choses inséparables. La pensée lui est venue, parce qu'il était dans sa nature de l'avoir, et quand il l'a eue, il l'a exprimée. Ainsi, pour ne pas attribuer le don de la parole à Dieu, on en fait une faculté innée, une loi qui régit fatalement notre être. On suppose que la nature nous instruit à parler, comme elle nous instruit à penser. C'est assimiler faussement deux choses très-distinctes. Oui, l'homme pense par cela seul qu'il est homme; mais il n'est pas vrai qu'il parle par cela seul qu'il pense: car un homme jeté hors de la société, sans avoir appris à parler, continuerait à penser, mais il ne parlerait pas. Si donc le premier homme n'avait pas reçu la parole de Dieu même, il est absurde de prétendre que cependant il aurait commencé de suite à parler. La raison et l'expérience nous démontrent, au contraire, que son premier état eût été un état de mutisme complet, si même il eût pu jamais en sortir par les seules combinaisons de son intelligence.

2° L'*imitation.* Il n'y avait rien dans la nature qui pût offrir à l'homme le modèle du langage; car au-dessous de l'homme il n'y a que la brute et la matière inanimée. Qu'est-ce que l'homme pouvait imiter par l'organe vocal? le bruit des vents, le murmure des flots, les roulements du tonnerre, les cris des animaux, etc. Mais en supposant que l'instinct d'imitation l'eût porté à reproduire par les modifications de

la voix, les sons divers qui se font entendre dans la nature, le plus difficile pour lui était d'établir le rapport de ces sons avec les idées, et ce rapport n'est point donné par la nature. Il eût été obligé de l'imaginer, de l'inventer. Or, quelle œuvre de génie, de patience et de sagacité ! Mais tous ces sons ne correspondent qu'à des objets sensibles. Combien de temps et combien de siècles lui aurait-il fallu pour trouver des signes qui représentassent les idées métaphysiques ! On veut que le langage ait été le résultat de l'imitation ; on aime mieux apparemment que l'homme ait été formé à l'école des êtres sans raison, qu'à l'école de Dieu même. Enfin tout langage suppose des conventions, puisqu'il suppose un système de signes auxquels tout le monde attache les mêmes idées ; or, ces conventions sont impossibles sans communication verbale. Disons donc, avec J.-J. Rousseau, que *la parole a dû être fort nécessaire pour inventer la parole*. Quiconque fait attention à la profonde psychologie que contient le langage même le moins parfait, en sera convaincu. Supposer que des hommes plongés dans la plus complète barbarie auraient pu sentir la nécessité de la parole, et deviner qu'avec un certain nombre de sons combinés selon certaines lois, ils pouvaient rendre les formes innombrables de la pensée, tous les accidents du monde physique, toutes les idées de la morale, tous les événements de la société, en un mot, toutes les existences et tous leurs rapports, c'est avancer une assertion qui est contredite par la nature elle-même.

3° L'*analogie*. On a dit que l'homme possède un langage naturel, celui des sons inarticulés, ou des cris que l'on jette spontanément sous l'influence des vives émotions de l'âme. Or, par analogie, n'a-t-on pas pu inventer d'autres sons ou d'autres suites de sons pour exprimer les autres phénomènes de la pensée? Cette raison serait spécieuse, si les cris inarticulés étaient vraiment un langage. Mais il n'y a langage que là où il y a intention d'exprimer une idée par un signe quelconque. Or, premièrement, les cris inarticulés ne sont pas signes d'idées, mais de sentiments ; en second lieu, il n'y a et il ne peut y avoir de la part de ceux qui les profèrent intention de leur faire signifier quelque chose, par la raison toute simple que

ce sont des émissions de voix purement instinctives et poussées sans réflexion. Celui qui les pousse ne peut songer à les employer comme langage, puisqu'il est tout entier au sentiment profond sous l'influence duquel il se trouve, et dont ces cris ne sont que la manifestation involontaire; et celui de qui ils sont entendus ne peut non plus songer à les considérer comme signes d'idées, puisqu'un cri d'effroi, par exemple, ne fait naître que l'effroi dans celui qui l'entend, et que si le cri est reproduit, ce ne peut être également que par instinct, et sous l'influence de l'émotion qui s'est propagée sympathiquement de l'âme du premier à celle du second. Il n'y a donc là aucun des éléments qui constituent le langage.

2° Système de l'institution divine de la parole.

On peut ramener à trois chefs principaux les diverses considérations que l'on fait valoir en faveur de ce système.

1° *Preuves historiques.* Indépendamment du récit de la Genèse, qui décide la question d'une manière expresse, et dont on ne pourrait sans absurdité récuser le témoignage, uniquement parce que c'est une écriture révélée, l'hypothèse de l'invention humaine du langage est démentie par l'histoire profane, qui nulle part ne fait mention d'une époque où l'homme n'ayant pas parlé jusque là, invente la parole. Aussi haut que l'on remonte dans les siècles antérieurs, on trouve toujours l'homme parlant et vivant en société. Les plus anciennes traditions religieuses, et, entre autres celles des Indiens, s'accordent, contre l'opinion d'Épicure, à rapporter le langage à la divinité, à le considérer comme un bienfait surhumain, comme le résultat d'un enseignement divin.

Selon le P. *Mimansa purva,* le son en lui-même est universel, éternel, immuable, c'est Dieu, c'est le Verbe divin; la parole, c'est la forme infinie, se réalisant, se limitant, se manifestant sous un mode fini. Les nations les plus sauvages, les plus étrangères à toute civilisation, les plus incapables par leur ignorance des combinaisons infinies que supposerait l'invention du langage, ont été trouvées douées de la parole, et

leurs langues sont souvent d'une richesse et d'une abondance remarquables. Les modifications de la pensée les plus délicates, les plus métaphysiques y ont leur expression, ce qui supposerait de la part des inventeurs une connaissance des lois de l'entendement, des formes de la raison, des règles et des principes de la grammaire infiniment au-dessus de l'intelligence des hordes sauvages qui les parlent, et ce qui prouve par conséquent que ces langues ne sont pas de leur invention, mais qu'elles leur ont été transmises avec tout le système psychologique, avec tous les principes logiques qu'elle renferme.

2° *Preuves morales.* L'homme est un être moral. Par le fait seul de sa naissance, il est en rapport avec Dieu et avec ses semblables. De ses rapports avec Dieu dérive la nécessité d'un enseignement divin. Dès le principe il a dû connaître clairement les liens qui le rattachent à son auteur, la loi qui devait régler l'usage de sa liberté, en un mot, son origine, ses devoirs et sa destinée. De ses rapports avec ses semblables dérive la nécessité de la parole ; point de société possible entre des êtres intelligents sans communication verbale. Point de morale publique, point de lois, point de conventions, point de contrats, point de rapports civils ou politiques sans langage pour s'entendre, pour échanger des idées, pour fixer la notion des devoirs communs à remplir les uns envers les autres. Donc, par cela seul que l'homme est né au sein de la société, Dieu a dû le placer dans les conditions voulues, pour qu'il pût y remplir la destination pour laquelle il l'y avait mis. Or, si l'on suppose que l'état de mutisme a été l'état originaire de l'homme, on fait de l'établissement de la société un problème insoluble. Car si l'homme a été muet dans le principe, il a dû d'abord inventer la parole, pour établir la société ; et d'un autre côté, ce n'est qu'au sein de la société qu'il a pu concevoir l'idée, et avoir la possibilité d'inventer la parole. C'est dans ce cercle vicieux que roulent les adversaires de M. de Bonald.

3° *Preuves psychologiques.* Il nous est impossible actuellement de penser sans parole. Le langage n'est pas simplement signe, mais phénomène de l'acte intellectuel. Quand nous par-

lons notre pensée, c'est que nous avons d'abord pensé notre parole. L'idée ne se présente nettement à nous qu'avec le mot, signe de l'idée. Elle n'est claire, distincte, saisissable, qu'à cette condition. Tant que nous n'avons pas le mot, tant que le terme ou le signe n'est pas venu, en se présentant à nous, déterminer la forme de notre idée, cette idée est si vague, si voilée, si obscure, qu'on peut dire qu'il n'y a pas proprement acte intellectuel. En un mot, point de pensée distinctement perçue par la conscience, sans forme de la pensée; et la forme de la pensée, ce qui la révèle à notre esprit, c'est le mot, c'est la parole.

Mais, dira-t-on, les enfants pensent avant de parler. Oui; mais c'est une pensée qui n'a pas de forme; c'est une pensée indéterminée, qui se perd dans le sentiment général de l'existence et qui se confond avec lui. Cela est si vrai, que nous ne nous souvenons d'aucun des actes de notre intelligence avant l'âge où nous commençons à parler. Notre souvenir ne peut nous rappeler que celles de nos pensées qui ont eu une forme. Or, la pensée qui n'a point de signe représentatif n'a point de formes; elle n'a par conséquent rien que le souvenir puisse saisir, parceque le souvenir ne peut s'attacher qu'à des faits de l'esprit bien déterminés. Si au contraire l'enfant parlait aussitôt qu'il pense, il se souviendrait de ce qu'il a pensé dès le berceau. Sa mémoire pourrait remonter jusqu'aux premiers moments de sa naissance, parce qu'elle pourrait saisir des faits distincts, des idées formelles, et il n'y en a point de cette nature dans l'esprit d'un enfant, avant l'âge où il est initié au langage. Or, si la conscience ne saisit distinctement que des pensées bien déterminées, et si la mémoire ne saurait s'appliquer à ce qui est sans forme dans l'esprit, il y a nécessité de conclure l'impossibilité pour les premiers hommes de faire aucune combinaison logique dans le but d'arriver à l'invention du langage. Car il en est de la parole, comme du calcul : pour calculer, il faut un système de numération; pour parler, il faut un système de grammaire, et un système de grammaire antérieur à la parole est une chose impossible.

Il faut bien se rappeler que la psensée dans l'homme qui ne parle point, qui n'est pas doué de la parole, ne peut se produire

que sous la forme synthétique; or, point d'analyse possible, point d'abstraction possible sans langage. Nous n'analysons la pensée, nous n'en distinguons les éléments qu'avec des mots, et ces mots précèdent toute analyse grammaticale. Comment donc l'homme incapable d'analyser aurait-il pu inventer le langage, lorsque le langage suppose nécessairement une analyse profonde de la pensée humaine, lorsque tout langage n'est qu'une décomposition savante de l'esprit humain, lorsqu'il est lui-même un instrument sans lequel il nous serait impossible d'analyser.

Toutes les langues sont des psychologies où chaque phénomène de la pensée a sa forme distincte, son expression, son signe particulier, où la nature tout entière est décomposée, où toutes les qualités des corps, comme toutes les conceptions de l'esprit sont abstraites les unes des autres, avec une science qui excite l'admiration de tout homme qui réfléchit. Le plus habile psychologue n'analyserait pas l'esprit humain avec autant de profondeur qu'aurait dû le faire l'inventeur de la parole. Car il n'est pas une nuance du sentiment, pas un élément de la perception, pas un mode de l'activité, pas une modification du temps et du lieu, du nombre et de la personne, de l'être et de l'avoir, de la passion et de l'action, qui n'ait son signe dans les langues les plus anciennes. Et même, tous les jours, c'est sur la philosophie des langues, c'est sur la logique profondément empreinte dans tous les idiômes, que nous rectifions nos psychologies. Chose inexplicable dans l'hypothèse de l'invention humaine du langage; tandis que tout le monde reconnaît que la psychologie est une science encore imparfaite, une science qui est, pour ainsi dire, encore à créer, tant est petit le nombre des points définitivement arrêtés, nul n'oserait disconvenir que la psychologie des langues ne soit parfaite, et qu'elle ne soit l'expression fidèle des lois de la pensée. Or, comment croire que les premiers inventeurs du langage eussent trouvé du premier coup ce que la philosophie cherche encore depuis trois mille ans, ce qu'elle ne parviendra peut-être jamais à réaliser. Voyez quel merveilleux accord une langue établit parmi les intelligences, et comme tous les esprits se plient à ses formes et à son système grammatical. Quel système de philosophie a jamais produit une

pareille unanimité. Donc le langage n'est pas d'invention humaine, donc son établissement surpasse la portée et la puissance de l'esprit humain, donc c'est une œuvre divine et non une œuvre humaine.

CHAPITRE VIII.

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES DANS L'ÉTAT DE VEILLE.

Le phénomène de l'association des idées a été de nos jours l'objet d'une étude particulière. Sous ce titre, l'école écossaise embrasse presque toute la psychologie. Nous devons nous borner à quelques indications sommaires.

Les différents modes de l'esprit ne sont jamais isolés, ils se rattachent toujours à quelques autres qui les précèdent. Non-seulement ils se succèdent sans interruption; mais ils se groupent, pour ainsi dire, par familles, de manière à former des *suites de pensées* unies entre elles par un lien de connexité et de dépendance qui nous les fait apparaître sous forme de synthèse, tant que l'analyse n'en a pas séparé les éléments. En un mot, notre âme est comme un vaste miroir où une foule d'idées viennent se peindre tour à tour, mais cependant avec un certain enchaînement, avec un certain ordre, et selon certaines lois; de sorte qu'entre les faits de l'esprit, comme entre les molécules de la matière, on dirait qu'il existe certaines affinités secrètes qui font que tel fait en appelle un autre et vient s'unir à celui-ci plutôt qu'à celui-là : c'est cet ordre de succession qu'on a cherché à déterminer; ce sont les innombrables rapports en vertu desquels les idées se cherchent, s'attirent, s'associent les unes aux autres et constituent ce qu'on appelle proprement la pensée, qu'on a essayé de soumettre à l'observation scientifique. C'est là sans doute une tâche difficile à remplir; car qui pourrait dire les combinaisons infinies dont la pensée est susceptible?

Penser, en effet, qu'est-ce autre chose qu'*associer* des idées? Est-il un seul acte de l'intelligence qui ne suppose l'union et le rapprochement de deux ou de plusieurs idées?

Juger, c'est associer deux notions en vertu de certains rapports de convenance; c'est affirmer l'une de l'autre.

Comparer, c'est embrasser deux idées dans un double regard, à l'effet de les unir par un rapport de ressemblance, ou de les séparer par un rapport de différence.

Classer, c'est associer des êtres, en vertu de certains rapports qui nous les présentent avec des qualités communes.

Induire, c'est associer l'idée d'un fait ou de plusieurs faits particuliers à l'idée d'une loi générale et constante qui les régit, et en vertu de laquelle ils se produisent toujours les mêmes.

Raisonner, c'est associer plusieurs jugements en vertu de certains rapports qui nous autorisent à les unir et à les déduire l'un de l'autre.

Démontrer, c'est associer et coordonner une série de raisonnements en vue d'une conséquence finale à laquelle on veut parvenir.

Converser, raconter, faire un discours, un poème, un tableau, inventer une machine, un système, composer un ouvrage quelconque, c'est associer des faits, des idées, des images, des sentiments ; ce sont, en un mot, toutes choses qui supposent un ordre, une succession, une suite de pensées unies entre elles par des rapports quelconques.

Le mathématicien associe et combine des nombres ;

Le géomètre associe et combine des lignes et des figures ;

Le dialecticien associe et combine des propositions ;

Le poète associe et combine des images, des faits, des sentiments, selon que sa poésie est descriptive, épique ou tragique.

L'historien associe et combine des événements selon certains rapports de contiguité dans le temps et dans l'espace, ou de cause et d'effet, etc.

On ne saurait donc nier l'importance du rôle que l'association des idées joue dans le développement de la pensée humaine ; car l'intelligence en définitive n'est que la faculté d'associer des idées.

On a essayé de ranger sous certains chefs les principes d'association qui unissent nos idées entre elles ; mais il nous paraît impossible d'en donner une énumération complète

puisqu'on ne saurait imaginer une seule relation entre les objets de notre connaissance qui ne puisse servir à les unir dans notre pensée. Toutefois, parmi les rapports en vertu desquels nos pensées se succèdent, se groupent, s'enchaînent le plus ordinairement, les principaux sont ceux de ressemblance et d'analogie, de différence, d'opposition, de contrariété, de voisinage soit de temps, soit de lieu, ceux qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons de différents mots, etc. Ces relations lient entre elles nos pensées, lorsque nous les laissons suivre leur mouvement naturel, sans effort ou presque sans aucun effort de notre part. Au contraire, les relations de cause et d'effet, de moyens et de fin, de prémisses et de conclusion, et quelques autres qui règlent, par exemple, la suite des pensées d'un philosophe livré à une recherche qui l'occupe fortement, exigent, pour être aperçues, un certain effort d'attention.

L'association des idées a donc lieu dans notre esprit de deux manières : ou spontanément, c'est-à-dire, comme par la seule impulsion de la nature, ou avec le concours et sous l'influence de la volonté ; l'association des idées est donc à la fois et une simple *capacité* et une *faculté*. Comme capacité, c'est la propriété que l'âme possède naturellement de conserver les notions dans un certain ordre ; comme faculté, c'est la puissance que l'âme a d'unir et de combiner à son gré les conceptions qu'elle forme et les images qu'elle perçoit.

Remarquons toutefois que nos suites de pensées ne sont jamais ni entièrement spontanées, ni entièrement libres. Il y a dans toutes mélange plus ou moins varié de spontanéité et de liberté. Jamais l'esprit n'est entièrement placé sous l'empire de la fatalité ; il réagit toujours plus ou moins par sa volonté et par son attention sur le cours de ses idées. D'un autre côté, jamais il n'est assez maître de lui-même, jamais il ne domine assez son imagination et sa mémoire, pour exclure complètement de l'enchaînement de ses conceptions toute idée que sa volonté n'aurait pas expressément appelée et agréée. Mais selon qu'il préside ou s'abandonne plus ou moins complètement à la suite de ses pensées, elles prennent le nom d'associations libres ou spontanées.

ARTICLE Ier. — *Des associations spontanées.*

1° *De l'association des idées par la mémoire.* Dugald-Stewart fait remarquer que les opérations de la mémoire se rapportent aux choses et à leurs rapports mutuels, ou aux événements. Dans le premier cas, dit-il, les pensées qui ont existé autrefois dans notre esprit peuvent nous revenir, sans nous suggérer l'idée du passé, ou d'une modification de temps, comme quand je me rappelle des vers que j'ai appris par cœur, ou quand j'ai présents à la pensée les traits (ou les qualités morales) d'un ami absent. Dans ces cas-là, ou autres semblables, il est facile de voir que cette faculté ne suppose pas nécessairement l'idée du temps passé.

Il en est autrement de la mémoire des événements. Lorsque je m'occupe de ceux-ci, non-seulement mon esprit se rappelle ses précédentes pensées, mais je rapporte l'événement à un point particulier du temps; en sorte que chaque acte de la mémoire est nécessairement accompagné de l'idée du passé. Ainsi, lorsque je pense à une représentation dramatique, la conception des acteurs qui en ont joué les différents rôles s'associe avec l'idée de cette représentation, par un rapport de contiguité dans le temps et dans l'espace.

Il en est de même toutes les fois que nos suites de pensées sont la représentation plus ou moins fidèle des modes dont notre âme a été le sujet dans un autre temps. Alors la succession de nos idées n'est autre que la succession de nos souvenirs, qui se lient et s'enchaînent les uns aux autres à peu près dans l'ordre où se sont passés les faits qui en sont l'objet. Tous les jours, à l'occasion du souvenir d'un fait antérieur qui s'est passé à une certaine époque, nous nous rappelons spontanément une foule d'autres faits qui ne nous reviennent à la pensée que parce qu'ils sont liés au premier par un rapport de simultanéité; de même que la vue ou le souvenir de certains lieux peut nous rappeler les divers personnages qui s'y sont rendus célèbres ou les divers événements qui s'y sont passés. Que deux amis de collége se rencontrent; le seul souvenir des lieux et de l'époque où ils se sont connus suffit pour rappeler

à leur mémoire les principales circonstances de leur vie passée. C'est la mémoire qui fait le charme des voyages, en unissant le présent et le passé ; c'est elle qui par ses riants tableaux vient récréer doucement l'esprit des vieillards, en leur offrant toute l'histoire des jours heureux de leur jeunesse. Enfin ce qui achève de prouver que la mémoire des faits et des événements repose presque entièrement sur des rapports de contiguité de temps et de lieu, c'est que la connaissance de l'histoire en général ne s'acquiert et ne se conserve que par celle de la chronologie et de la géographie.

2° *Association des idées par l'imagination.* L'*imagination* se distingue de la *mémoire*, en ce que celle-ci nous présente la copie exacte et fidèle de tout ce que nous avons senti ou perçu, tandis que la première fait un choix de qualités et de circonstances qu'elle détache d'une multitude d'objets, et qu'elle combine et dispose de manière à produire une véritable création. Il en résulte que les groupes d'idées qui se forment sous l'influence de l'imagination ne se fondent plus sur des relations de voisinage de temps et de lieu, mais sur des rapports de toute espèce qu'il serait trop long d'énumérer. Il est vrai que l'imagination emprunte tous ses matériaux à la mémoire, puisque nous ne pouvons imaginer que des choses dont la perception nous a fourni les éléments; mais les conceptions de l'imagination ne se rapportant plus à des objets réels, comme les conceptions de la mémoire, sont tout-à-fait indépendantes de l'ordre des temps et des lieux. L'imagination puise partout indifféremment la matière de ses descriptions et de ses tableaux, mêlant au gré de ses caprices la fable et l'histoire, le mensonge et la vérité, transportant le passé dans le présent, et le présent dans l'avenir, transformant, selon ses besoins, les personnes et les choses, ne suivant aucun ordre, aucune marche régulière, et n'ayant d'autre but que de distraire et d'amuser l'esprit.

On appelle particulièrement du nom de *rêveries* ces suites d'idées ou d'images auxquelles l'esprit s'abandonne lorsque, cessant presque entièrement de présider à la direction de ses pensées, il les laisse errer au hasard et s'associer entre elles sous l'influence de mille rapports purement accidentels. Mais

on comprend que la nature et l'enchaînement de ces conceptions doivent dépendre beaucoup de la nature de nos habitudes intellectuelles, et que l'imagination d'un poète, d'un militaire, d'un homme d'État, d'un artisan, d'un industriel, d'un jeune homme, d'un vieillard, doit produire des associations d'idées conformes au caractère, à la position sociale, aux préoccupations habituelles de chacun d'eux, et par conséquent bien différentes.

Nous ne saurions trop insister sur la nécessité de contracter de bonne heure l'habitude de lier nos idées en vertu de rapports vrais et légitimes. L'influence de ces suites de pensées spontanées sur nos jugements, sur notre manière d'agir, sur notre bonheur, est immense. Si nous laissons nos idées se succéder au hasard, sans ordre, au gré de nos inclinations et de nos penchants, peu à peu ces suites de pensées s'établissent à demeure dans notre intelligence; elles s'identifient, pour ainsi dire, avec notre esprit; elles y deviennent pour nous principe d'action, et jettent le désordre dans notre conduite, après avoir porté la confusion dans nos pensées. Bientôt, il nous est comme impossible de briser les liens factices qui les tiennent enchaînées l'une à l'autre; leur association dans notre âme est comme une seconde nature dont nous sommes devenus comme les esclaves, tant est puissante l'espèce de fatalité qui s'obstine à la maintenir. Pour prévenir ce danger, il faut que la réflexion vienne sans cesse rétablir les choses dans l'ordre convenable, et remettre les idées à la place qui leur appartient. La volonté doit rester maîtresse de l'imagination, comme le cavalier doit rester maître de son coursier et le tenir en bride. Elle doit la régler et la diriger selon les lois immuables de l'intelligence et de la raison. Celui qui pense le mieux est celui qui sait le mieux forcer ses idées à se ranger, à se classer, à s'ordonner conformément aux vrais rapports qui existent entre les choses.

2° Des associations d'idées réfléchies et libres.

La faculté d'association commence par s'exercer spontanément. D'abord il ne dépend pas de nous que nos idées se classent de telle ou telle manière ; car nous ne pouvons pas faire que telle idée n'ait pas tel rapport avec une autre, et que ces rapports ne les excitent pas à se ranger dans le même groupe. Mais la volonté peut s'emparer de cette faculté comme de toutes les autres, et en diriger l'exercice au profit de la pensée. Sans doute l'esprit n'est pas maître d'empêcher telle idée d'en appeler une autre à sa suite ; mais il peut contrôler les diverses relations en vertu desquelles elles s'unissent, les soumettre au jugement de la raison, faire un choix parmi les rapports à établir entre elles, ne tenir aucun compte de ceux qui sont purement accidentels, comme ceux de simples consonnances entre les mots, et n'admettre que ceux dont il a besoin pour lier ses conceptions en vue de l'objet et du but qu'il se propose.

Mais la volonté mal dirigée peut elle-même produire des associations d'idées fausses, bizarres, arbitraires. Par passion, par amour-propre, par mauvais vouloir, le philosophe peut combiner des rapports équivoques, faire des rapprochements propres à surprendre les esprits qui ne sont pas en garde, mêler adroitement l'erreur et la vérité, afin de tromper ses lecteurs, et jeter le doute et l'incertitude sur les croyances les mieux établies. L'art du sophiste n'est que l'art d'associer des idées qui ne sont pas liées entre elles par des rapports légitimes, et de donner à ces rapports un air de vraisemblance.

Le poète peut aussi associer et combiner arbitrairement des images incohérentes, attribuer à des êtres certaines qualités qui n'appartiennent qu'à des êtres d'une autre espèce, et des divers éléments que lui fournissent ses souvenirs former des composés plus ou moins monstrueux. Si l'imagination spontanée est capricieuse et bizarre dans ses conceptions, l'imagination réfléchie et libre ne l'est souvent pas moins. Le poète, comme le philosophe, a donc besoin d'une règle, d'un type de vérité qu'il ne perde jamais de vue, et qui l'empêche de se jeter

dans l'absurde et l'invraisemblable. Si les arts et la poésie exigent à un haut degré la faculté d'imaginer, ils n'exigent pas moins impérieusement qu'elle se renferme dans de certaines limites indiquées par la nature et par la raison; car tout ce qui exprime la pensée est, sans exception, soumis aux lois de la raison.

La volonté n'influe pas moins sur les associations d'idées par la mémoire que sur les associations d'idées par l'imagination. Un souvenir étant donné spontanément, la volonté, dit M. Gérusez, s'empare de ce souvenir, et pousse l'intelligence à la recherche de nouvelles notions ; elle les excite, les réveille et les ramène au grand jour par sa propre énergie. C'est ainsi que par l'effort de l'attention, on parvient à ressaisir toutes les circonstances, tous les détails d'un événement qu'on veut raconter, à retrouver tous les vers d'un morceau de poésie qu'on a appris par cœur, ou toutes les pensées d'un discours qu'on a lu ou entendu. Ici le rappel des idées se fait bien moins par un retour naturel et fortuit, que par l'action de l'esprit lui-même.

Au reste, le meilleur moyen de fixer dans notre mémoire les choses individuelles est de les rapporter à des principes généraux. Des idées qui ne sont unies entre elles que par des associations fortuites, dit Dugald-Stewart, se présentent à l'esprit avec beaucoup de promptitude, tant que les habitudes commandées par notre situation nous forcent à en faire chaque jour des applications multipliées. Mais lorsque des circonstances nouvelles viennent changer les objets de notre attention, nous sentons bientôt s'échapper, comme par une dégradation insensible, nos idées anciennes, et nous perdons à leur égard la faculté de rappel volontaire. Il en est autrement de celui dont les idées ont été philosophiquement rapportées à des principes généraux, c'est-à-dire systématisées. Quand il voudra les rappeler, souvent à la vérité il aura besoin de temps et de réflexion; mais aussi ce qu'il a une fois bien appris forme pour lui une instruction solide et durable : il sera toujours en état de le retrouver par le procédé du raisonnement. C'est par là que s'explique la possibilité pour un savant de pouvoir rappeler à volonté, et d'être toujours en état d'ex-

poser avec plus ou moins de facilité tout l'ensemble d'une théorie scientifique. Les éléments qui la composent sont comme une chaîne immense dont on ne peut saisir un anneau sans attirer à soi la chaîne tout entière. Il n'y a pas d'autre moyen d'acquérir le talent de l'improvisation que de lier ses idées par des rapports logiques. C'est en vertu de la même loi qu'on remarque que celui qui a appris une langue étrangère en l'entendant parler et sans en connaître les principes, l'oublie aussi facilement qu'il l'a apprise, lorsqu'il a été quelques années sans en faire usage; tandis que quand on a bien étudié une langue par principes, le défaut d'usage ne la fait pas si aisément oublier.

Dugald-Stewart signale encore un autre avantage de l'arrangement systématique des idées. « Lorsqu'un esprit a contracté l'habitude d'associer presque toujours ses idées par des relations fortuites et accidentelles, ses pensées ne peuvent manquer de former des suites fort irrégulières et désordonnées. Le hasard seul détermine l'occasion où chacune d'elles se présente; par conséquent il arrivera souvent qu'elles s'offriront lorsqu'elles ne pourront point être employées : et réciproquement, dans les cas où il eût été très-utile de les rappeler, elles demeureront enfouies et latentes. On ne peut donc en ce cas-là les envisager comme étant à la disposition de celui qui les possède. Mais, au contraire, dans le cas où les idées sont associées d'une manière philosophique, quoique le rappel volontaire de chacune d'elles puisse s'exécuter lentement, l'esprit sait toujours où les aller chercher, et peut toujours les rapporter à l'objet principal dont elles dépendent. A-t-il besoin de faire usage de l'expérience qu'il a acquise, ou des résultats qu'il en a tirés, l'occasion seule qui lui fait éprouver ce besoin provoque les idées qui peuvent y satisfaire. S'agit-il d'exercer ses facultés inventives, ou de faire quelque utile découverte, les matériaux sont à sa portée et présents devant lui dans un si bel ordre, qu'il n'a point de peine à suivre leurs mutuelles relations. »

Soit donc qu'il s'agisse de découvrir une vérité, d'inventer un procédé, de composer un ouvrage quelconque, poème, discours, tableau, traité de morale, de politique, de législa-

tion, etc., en un mot, de trouver et de disposer les moyens propres à nous conduire à un but, c'est en vain que nous nous adressons à notre imagination et à notre mémoire pour nous fournir les éléments avec lesquels nous voulons construire notre œuvre, si par des habitudes d'ordre et d'arrangement contractées de bonne heure nous n'avons pas soigneusement classé et systématisé nos idées dans notre intelligence. Celui qui n'attend que du hasard ou d'une vivacité naturelle d'imagination les matériaux de sa pensée pourra être ingénieux et agréable dans la conversation, il pourra plaire dans le monde par la soudaineté de ses saillies, la variété, l'aisance et l'abandon de ses idées ; mais il n'y aura jamais pour lui aucune chance de s'élever au-dessus de ces minces avantages et de ces succès de salon.

CHAPITRE IX.

DE L'ASSOCIATION DES IDÉES PENDANT LE SOMMEIL.

Ce qu'il y a de plus difficile à étudier, c'est l'état de l'âme pendant le sommeil. Quelles sont les facultés qui alors continuent d'être en activité, et quelles sont celles qui sont suspendues ? Telle est la question que Dugald-Stewart cherche à résoudre par l'examen des circonstances qui retardent le sommeil ou qui l'accélèrent.

Lorsque nous cherchons le sommeil, dit-il, nous tâchons d'écarter autant que nous le pouvons toutes les occasions de déployer l'activité de notre esprit ; et pour cela nous nous efforçons de dégager notre attention de tout ce qui pourrait la fixer et l'intéresser fortement. L'homme qui veut se livrer au repos cherche le silence et l'obscurité, et a soin de s'abstenir de tous les excitants matériels qui pourraient causer l'insomnie en augmentant les forces circulatoires.

On sait très-bien que certaines suites de sons disposent au sommeil, lorsqu'ils sont du nombre de ceux qui distraient l'attention que l'esprit est porté à donner à ses propres pensées, et qui cependant n'ont point assez d'intérêt pour occuper cette attention qu'ils ont distraite.

On remarque aussi que les enfants et les hommes peu accoutumés à réfléchir s'endorment facilement.

Dugald-Stewart conclut de là, non que la faculté même de vouloir est suspendue, mais que la volonté perd son influence sur les facultés de l'esprit et sur les membres du corps qui pendant la veille sont soumis à son empire, et il cherche à le prouver par les observations suivantes.

1° Les efforts que nous faisons dans le sommeil, et dont nous avons la conscience, font assez voir que la faculté de vouloir n'est pas suspendue, pendant que nous sommes dans cet état. Ainsi dans un rêve, nous nous croyons en danger, et nous voulons appeler du secours, ou nous soustraire par la fuite au péril qui nous menace. Quoique l'action de la volonté soit souvent inefficace, l'effort que nous faisons prouve cependant qu'elle continue d'agir. Il n'y a d'interrompu que la liaison établie pendant la veille entre la volonté et les organes qui lui sont soumis.

2° Les moyens dictés par la nature pour amener le sommeil ne tendent pas à suspendre la faculté de vouloir, mais bien l'exercice des facultés qui dépendent de la volonté. S'il fallait qu'avant de nous endormir, la faculté de vouloir fût suspendue, il nous serait impossible par aucune espèce d'effort de hâter le moment de ce profond repos. La supposition même d'un tel effort est absurde; ce serait dire que la volonté est dans une activité soutenue pour suspendre les actes de la volonté.

Dugald-Stewart conclut de ces observations que de même que pendant le sommeil, le corps est peu ou point soumis à la volonté, mais que les mouvements involontaires et vitaux ne souffrent point d'interruption, et continuent d'avoir lieu comme pendant la veille, par l'action de quelque cause qui nous est inconnue; de même il semble que les opérations de l'esprit qui sont indépendantes de la volonté peuvent continuer d'avoir cours pendant le sommeil. Les phénomènes des songes seraient alors produits par ces opérations involontaires, diversifiées dans leurs effets apparents, en conséquence de la suspension de nos facultés volontaires.

D'après cette théorie, qui repose sur des observations qu'il est facile de vérifier, le sommeil ne suspendrait pas l'activité

de l'âme, mais seulement l'empire de la volonté, soit sur les organes corporels, soit sur l'ordre et le cours de nos pensées; l'esprit conserverait même la faculté de donner son attention aux suites d'idées ou de conceptions qui se succèdent en lui, puisqu'autrement il serait impossible d'expliquer comme l'âme, au moment du réveil, conserve le souvenir de ses songes.

1. Des rêves.

Nous avons vu qu'à l'exception de ces moments de rêverie où nous laissons à nos pensées un libre cours, l'ordre dans lequel ces pensées se succèdent est toujours, dans l'état de veille, plus ou moins réglé par la volonté. Non-seulement, parmi cette multitude d'objets qui s'offrent d'eux-mêmes à notre contemplation, il dépend de nous de fixer celui sur lequel nous voulons nous arrêter, mais encore nous sommes doués de la faculté de rappeler d'anciens souvenirs, par un effort de mémoire soumis à notre volonté; et cette faculté peut s'accroître par l'exercice.

Il n'en est plus de même pendant le sommeil. Premièrement, nos songes ont la plus grande analogie avec ces suites de pensées spontanées, auxquelles nous nous livrons quelquefois pendant la veille; ce qui prouve qu'elles sont réglées par les mêmes lois générales d'association auxquelles ces dernières sont soumises. En second lieu, les circonstances qui distinguent les pensées qui nous occupent dans le sommeil, de celles qui nous occupent quand nous sommes éveillés, sont telles qu'elles doivent nécessairement résulter de la suspension de l'influence de la volonté.

Que la succession de nos pensées pendant le sommeil soit réglée par les mêmes lois générales d'association qui gouvernent notre esprit pendant la veille, c'est ce qu'établissent les considérations suivantes.

1° Nos songes nous sont souvent suggérés par les impressions qu'éprouve le corps et par la disposition actuelle de nos organes. Il n'est personne qui n'en ait fait l'expérience.

2° Nos songes se ressentent de l'influence du caractère et des dispositions particulières de l'esprit. Ils varient dans leur

espèce, selon que nos habitudes nous portent à la tristesse ou à la gaîté. Cette règle n'est pas sans exception, mais elle est assez générale pour nous convaincre que la disposition de l'âme a quelque effet sur nos songes, comme elle en a sur les pensées de la veille.

3° Nos songes sont affectés de l'influence des habitudes d'association qui nous dominent pendant la veille. Il y a peu de mathématiciens, peut-être, qui n'aient rêvé quelquefois à la solution d'un problème intéressant, et qui n'aient cru, dans un tel songe, s'en occuper avec succès ; peu d'orateurs ou de poètes qui n'aient fait en rêvant des discours et des vers et qui ne se soient étonnés eux-mêmes de la facilité avec laquelle ils s'exprimaient.

Tels sont les rapports que le *songe* présente avec la *rêverie*. Leur différence résulte de ce que dans celle-ci, l'esprit conserve toujours, ou du moins reprend de temps en temps une certaine activité, qui nous permet de modifier plus ou moins le cours de nos pensées, tandis que dans le songe, cette activité ne cesse pas d'être suspendue ; c'est ce que prouvent les faits suivants.

1° L'extravagance de la plupart de nos rêves et les contradictions qu'ils présentent. Souvent en songe nous confondons des temps et des lieux séparés par de grands intervalles. Dans le cours d'un même rêve, nous nous représentons la même personne comme existant en différentes parties du monde. Quelquefois nous croyons avoir un entretien avec un ami mort. Tout cela prouve clairement que les sujets qui occupent alors nos pensées sont ceux qui s'offrent d'eux-mêmes à notre esprit ; que nous n'avons pas le pouvoir d'employer notre raison à comparer entre elles les différentes parties de nos rêves, ni même de faire aucun acte de rappel volontaire qui nous mette en état de juger si, dans de tels rêves, tout est d'accord ou possible.

2° L'impuissance où nous sommes de diriger nos pensées dans les rêves, d'en changer le cours, de passer à notre gré d'un sujet à un autre, de bannir de nos songes les idées qui nous troublent, ou de retenir celles qui nous sont agréables ; ce qui suppose nécessairement l'état passif de l'âme.

3° La vivacité des conceptions que renferment nos songes, et la force de la croyance à l'existence actuelle des objets qu'ils nous représentent.

2° Du somnambulisme naturel.

Les observations que nous venons de présenter, et que nous avons empruntées à Dugald-Stewart, nous paraissent ne rien laisser à désirer sous le rapport de l'exactitude. Toutefois, elles ne sont parfaitement vraies que dans l'hypothèse d'un sommeil complet. Mais il y a bien des cas dans lesquels le sommeil ne semble avoir lieu qu'en partie, et où, par conséquent, il est impossible d'admettre que l'esprit perd son influence sur toutes les facultés dont l'exercice dépend de la volonté. Ainsi, ce n'est que par la supposition d'un sommeil partiel qu'on explique le *somnambulisme ;* il faut bien que la volonté conserve son pouvoir sur quelques membres, pour que le somnambule puisse mouvoir les jambes et marcher. On est encore obligé d'accorder que l'esprit retient son influence sur quelques facultés volontaires et sur les organes qui en dépendent, pour rendre compte des rêves à haute voix, et surtout des rêves avec parole et conversation. Nous avons connu des personnes qui, en dormant, répondaient avec une parfaite présence d'esprit à toutes les questions qu'on leur adressait, distinguant avec beaucoup de sagacité celles de ces questions qui leur paraissaient indiscrètes et refusant d'y répondre : ce qui supposerait l'usage de la réflexion. Il y a même des somnambules qui agissent avec une telle suite, et dont certains actes paraissent tellement le résultat du calcul et du raisonnement, qu'il serait bien difficile de marquer avec précision les limites qui séparent cette espèce de sommeil de l'état de veille. Et cependant on ne peut admettre qu'ils agissent avec la pleine jouissance de leur raison et de leur liberté. On a vu, dit Richerand dans sa Physiologie, des somnambules se lever, se vêtir, sortir de la maison en ouvrant et refermant soigneusement toutes les portes, bêcher au jardin, tirer de l'eau d'un puits, tenir des discours raisonnables et suivis, puis se réveiller, sans conserver aucun souvenir de tout ce qu'ils avaient fait, ou dit,

pendant leur sommeil. Cet état, ajoute-t-il, est toujours bien dangereux ; car les somnambules, n'étant pas avertis par leurs sens des choses qui menacent leur existence, ne peuvent éviter aucun des dangers qui se trouvent sous leurs pas.

3° Du somnambulisme artificiel.

Il est probable que ce sont les phénomènes vraiment étonnants, et jusqu'ici inexpliqués, du somnambulisme naturel, qui ont suggéré de nos jours la pensée de reproduire ces phénomènes et d'autres plus prodigieux encore, par des moyens artificiels ; et il faut avouer que le mystère dont ils restent enveloppés prêtait singulièrement au merveilleux et aux inventions du charlatanisme. Nous ne discuterons pas la vérité des faits qu'on cite en faveur du magnétisme animal ; jusqu'à ce que des expériences bien constatées aient séparé ce qui appartient à l'ordre des choses naturelles de ce qu'y ajoutent le charlatanisme, la passion, la crédulité et l'ignorance, il nous sera permis de reléguer les prétendus prodiges opérés par le magnétisme animal au nombre des fables qui dans tous les siècles ont été en possession d'une vogue momentanée, depuis les mystères de la Théurgie Alexandrine, jusqu'à la découverte du *transport des sens dans l'épigastre* par le sieur Pététin. Il suffira d'exposer l'une des nombreuses théories du somnambulisme factice, pour en faire apprécier la valeur scientifique.

On y suppose l'existence d'un fluide *spirituel* et *éthéré*, espèce de phosphore électrico-magnétique, qui n'*est visible que pour l'individu qui* est en rapport magnétique avec le magnétiseur. La volonté de ce dernier agissant sur la portion de ce fluide qui est en lui, le dirige sur l'individu avec lequel il est en rapport, et dès que le magnétisé a reçu le fluide du magnétiseur, il est comme identifié avec ce dernier, et entièrement à sa disposition, par suite du pouvoir qu'il conserve sur la portion de son fluide qu'il a fait passer de son être dans celui du magnétisé. Quand par cette communication le sommeil somnambulique est complet, le magnétisé, toujours en vertu du principe d'action dont la volonté seule du magnétiseur est la source, se trouve doué d'un sixième sens au moyen

duquel il peut voir à travers les corps les plus denses, lire ce qui se passe dans l'intérieur du corps, indiquer les causes et les remèdes des maladies les plus opiniâtres et opérer de véritables prodiges. Ce sont pourtant de pareilles folies qu'on est parvenu à accréditer dans le siècle qu'on appelle le siècle des lumières.

CHAPITRE X.

DE L'HABITUDE.

On entend par habitude un penchant acquis par l'exercice souvent répété des mêmes sentiments, ou par la réitération fréquente des mêmes idées, des mêmes jugements, des mêmes actions. Il résulte de cette définition que l'habitude peut être considérée sous trois points de vue : 1° par rapport à la sensibilité ; 2° par rapport à l'intelligence ; 3° par rapport à la volonté, considérée comme principe général de l'activité humaine.

ARTICLE I^er^. — *Des effets de l'habitude sur les sensations et les sentiments.*

L'effet le plus remarquable de l'habitude est d'affaiblir à la longue la sensitivité des organes. Outre l'exemple si souvent cité de Mithridate, qui ne put se donner la mort en prenant à grandes doses les poisons les plus actifs, parce qu'il s'était depuis long-temps accoutumé à leur usage, c'est par elle qu'on explique comment les hommes des pays septentrionaux peuvent se plonger, trempés de sueur et haletants de fatigue, dans une eau glacée, et ne trouver qu'un rafraîchissement agréable dans ces pratiques, source féconde de maladies pour les hommes de nos climats. L'habitude de souffrir finit par nous rendre comme insensibles à la douleur, de même que le plaisir finit par devenir indifférent à celui qui en a contracté l'habitude. De là naît l'inconstance, ou plutôt ce désir insatiable de varier les objets de nos penchants, ce besoin impérieux d'émotions nouvelles qui fait que nous goûtons avec tiédeur les biens que

nous avions poursuivis avec le plus d'ardeur et d'empressement. L'indifférence qu'amène la fréquente répétition des mêmes sensations vient de ce que l'action souvent réitérée des mêmes corps ne produit plus sur le nôtre les mêmes impressions. Alors ces sensations deviennent comme *imperceptibles*, parce que l'attention cesse de s'y porter. Et toutefois l'habitude en fait un véritable besoin.

Les mêmes principes s'appliquent-ils aux sentiments moraux? Ne semble-t-il pas au contraire que l'habitude, loin d'affaiblir les affections naturelles, en augmente la force et l'énergie? et l'expérience ne prouve-t-elle pas que, faute d'être entretenus par l'habitude, nos sentiments les plus vifs et les plus affectueux courent le risque de s'affaiblir et de s'éteindre? D'un autre côté, n'est-il pas également prouvé que la présence continue même de la personne la plus chère finit par amortir la vivacité du sentiment qu'elle inspire, tandis qu'on la revoit avec un plaisir d'autant plus vivement senti, qu'elle a été plus long-temps absente? Ce n'est ici qu'une contradiction apparente. Nous revoyons cette personne avec un nouveau plaisir, parce que l'habitude nous avait fait un besoin de sa présence ; il est bien vrai que la jouissance réitérée des mêmes biens perd de ses charmes par l'effet de l'habitude, et c'est cependant l'habitude qui nous en rend la privation si pénible et le retour si doux.

L'influence qu'exerce l'habitude sur les affections du cœur, elle l'exerce de même sur le remords, dont elle émousse l'aiguillon, sur la peur, dont l'*accoutumance* atténue les impressions, en nous familiarisant avec les objets les plus terribles, etc.

ARTICLE II. — *Effets de l'habitude sur les perceptions et les jugements.*

C'est encore un fait constaté par l'observation que les mêmes notions et les mêmes jugements se reproduisent en nous d'une manière presque imperceptible, et comme à notre insu, lorsque la fréquente réitération les a fait passer en habitude. En effet, l'attention de l'esprit cesse de se porter sur des pen-

sées et des suites de pensées très-souvent répétées ; et toutefois, ces mêmes pensées rendues imperceptibles par l'habitude deviennent comme nécessaires. Tout le monde sait avec quelle force de spontanéité se reproduisent à chaque instant dans notre âme les idées, les jugements, les affirmations qui nous sont devenues habituelles. Ainsi l'esprit devient véritablement l'esclave de ses habitudes intellectuelles, C'est par là qu'on explique pourquoi les vieillards se répètent si souvent, et comment il est rare qu'un savant, un métaphysicien, un mathématicien ne laissent pas dans la conversation l'empreinte des idées particulières auxquelles les ramènent journellement la nature de leurs travaux et la spécialité de leurs études. Ce qu'on appelle *manie* n'est que l'empire exclusif d'une idée dominante qui s'établit à demeure dans l'intelligence et qui devient le centre de toutes les autres.

Les effets de l'habitude sur l'intelligence peuvent être heureux ou funestes selon la direction première que nous avons donnée à nos idées, et selon la nature des rapports en vertu desquels nous les avons d'abord associées. L'avantage d'une bonne éducation est de nous suggérer de saines idées, de salutaires croyances, de nous apprendre à apprécier toutes choses selon leur véritable valeur, en un mot, de nous rendre tellement familières les notions du vrai, du bien, du juste, du beau, que ces notions finissent par s'identifier avec notre intelligence et deviennent le principe de tous nos jugements. Pour celui qui a grandi sous l'influence d'une éducation chrétienne, l'idée de Dieu, l'idée du devoir, l'idée d'une autre vie se mêle à toutes les conceptions, domine toutes les pensées, et devient comme le pôle de toute la vie intellectuelle. On ne saurait trop insister sur l'importance et la force de ces habitudes mentales, puisqu'elles ne peuvent être principe de jugement sans être par cela même principe d'action. On sait quel obstacle opposent au contraire au retour de l'homme à la vérité et au bien, une éducation mal dirigée, un esprit faussé dans son principe même par des habitudes d'erreur contractées dès l'enfance, des préjugés de naissance, de secte ou de parti, des opinions qui flattent l'intérêt, la passion et les mauvais penchants

du cœur. Une intelligence ainsi pervertie par un enseignement vicieux revient bien difficilement à sa droiture naturelle.

ARTICLE III. — *Effets de l'habitude sur l'attention et la volonté.*

Les effets de l'habitude active sont, 1° une plus grande facilité à produire les actes d'attention et de volition, ainsi que les mouvements qu'ils déterminent 2° un besoin et une nécessité apparente de les produire ; de là cette loi générale : l'habitude augmente l'activité de l'esprit et du corps.

Et d'abord l'habitude de l'attention et de la réflexion rend ces opérations plus faciles. C'est un fait bien constaté par l'expérience que moins ces deux facultés sont exercées, plus elles deviennent rebelles à l'effort de la volonté, quand on a besoin d'y recourir. L'habitude de la distraction, en laissant flotter sans cesse l'esprit au gré de sa légèreté et de son inconstance, finit par rompre tous les ressorts de son activité, et par le rendre incapable de toute application sérieuse à tout objet de connaissance. Ainsi l'habitude de l'inattention a pour effet d'affaiblir les facultés intellectuelles, de même que l'habitude d'observer et de réfléchir a pour effet de fortifier l'intelligence et de perfectionner le jugement.

Appliquée à la volonté, l'habitude produit des résultats analogues. L'habitude de l'indécision, de la lâcheté, de la mollesse, finit par rendre l'esprit comme incapable de vouloir et de détermination. L'homme est né pour l'action. Mais la paresse énerve le principe d'activité ; l'énergie de l'âme s'émousse par le défaut d'exercice, et l'homme tombe dans cet état d'inertie qui ne fait plus de lui qu'un être passif sous l'impulsion des forces étrangères. Au contraire, plus les facultés actives sont exercées, plus l'aptitude à l'action augmente ; car l'habitude active en augmentant la force des organes où a lieu la fréquente réitération des mêmes mouvements, a pour effet de diminuer l'aptitude à pâtir. On sait combien est pénible un travail corporel auquel on n'est pas accoutumé, et combien il devient facile par l'habitude.

Mais la répétition souvent renouvelée des mêmes actes a aussi ses inconvénients. Elle produit la *routine*, qu'on peut définir : l'habitude d'agir toujours de la même manière, et de faire, sans se rendre compte de ce qu'on fait, ce qu'on a toujours vu faire aux autres et ce qu'on a toujours fait soi-même depuis sa jeunesse.

TROISIÈME PARTIE.

DÉTERMINATION ET CLASSIFICATION DES FACULTÉS DE L'AME.

Jusqu'à présent nous nous sommes bornés à faire l'analyse de la pensée, et à indiquer les lois en vertu desquelles les divers éléments dont elle se compose, s'associent et se combinent dans l'esprit. Nous avons montré les rapports de tous ces phénomènes entre eux, leur ordre de succession et de subordination, la manière dont ils se groupent, dont ils s'appellent, pour ainsi dire, les uns les autres, leur action et leur réaction mutuelle, et ce qui résulte de leur fréquente réitération. En un mot, nous avons d'abord considéré tous les faits de l'esprit en eux-mêmes, nous avons cherché à les distinguer par le caractère qui leur est propre; puis nous les avons envisagés sous le point de vue des conditions suivant lesquelles ils se produisent et des circonstances générales qui les accompagnent. Il nous reste à rattacher systématiquement tous ces faits aux pouvoirs qu'ils supposent, aux puissances qu'ils manifestent; car la même loi d'unification qui ramène à l'unité d'idée et de sentiment les impressions multiples qui concourent à les former, nous force de ramener à l'identité de cause tous les faits semblables.

CHAPITRE Ier.

QU'EST-CE QUE DÉTERMINER L'EXISTENCE D'UNE FACULTÉ?

Les facultés de l'âme doivent se déterminer d'après les faits

qui s'y passent. Ce n'est que par la connaissance des phénomènes internes que je puis acquérir celle des pouvoirs où ils ont leur source, de même que je ne puis connaître la force corporelle d'un homme que par les résultat qu'elle est capable de produire et que je lui ai vu produire. Les facultés de l'âme doivent donc être définies : certains pouvoirs permanents et inhérents à sa nature, en vertu desquels elle peut toujours être modifiée ou se modifier elle-même de telle manière, dans telle circonstance et moyennant certaines conditions. Car, en raison de la stabilité des lois qui le régissent, nous jugeons que l'esprit qui est actuellement le sujet de certains faits, doit être invariablement le sujet de faits semblables, toutes les fois qu'il se trouve dans les mêmes circonstances ; et ce jugement, fondé sur l'induction et l'analogie, est confirmé tous les jours par l'expérience. Nous n'hésitons pas à croire qu'en nous plaçant dans telles conditions, nous ne puissions déterminer en nous telle ou telle manière d'être, et il en est effectivement ainsi.

Il en résulte que nous ne devons rapporter qu'à une seule et même puissance tous les faits analogues ; en d'autres termes, qu'il n'y a dans l'âme qu'autant de facultés qu'il y a de classes de faits, comme il n'y a qu'une seule cause pour tous les effets semblables. L'observation de conscience nous donne d'abord les éléments de la pensée. La comparaison rapproche ces divers phénomènes pour en saisir les ressemblances ou les différences, et la classification les unit ou les sépare selon l'analogie ou la diversité de leurs caractères. Ainsi la classification des facultés de l'âme dépend de la classification des modes de la pensée, vraie si l'analyse des faits est exacte, fausse si elle est inexacte ou incomplète. Comme chaque faculté résume tout une classe de faits, la synthèse participe à la vérité de l'observation et à la justesse du point de vue.

Si donc il est vrai de dire que les facultés préexistent aux faits, ce n'est toutefois que par la connaissance des faits que nous sommes conduits à celle des facultés. Mais une fois les faits bien connus et bien classés, le système des facultés est une conséquence naturelle de cette première opération.

CHAPITRE II.

SYSTÈMES SUR LES FACULTÉS DE L'AME.

Avant d'exposer la théorie à laquelle nous ont conduits l'examen et la classification des phénomènes de la pensée, nous croyons devoir résumer d'abord les divers systèmes adoptés par les philosophes sur les facultés de l'âme. L'analyse qu'on en a déjà faite tant de fois rendra notre travail facile.

1° *Système de Descartes.*

Descartes n'a pas présenté de système complet et régulier sur les facultés de l'âme. Toutefois, voici l'exposition abrégée de sa doctrine, telle qu'elle résulte de l'ensemble de ses ouvrages et des traités de philosophie qui ont été écrits sous l'influence de ses principes et de sa méthode.

L'homme a des facultés de deux espèces ; les unes appartiennent en propre à l'esprit, ce sont : l'*entendement*, faculté de *connaître le vrai*, et la *volonté*, faculté de *pratiquer le bien* ; les autres résultent de l'union de l'esprit et du corps, ce sont : la *sensibilité physique*, l'*imagination*, la *mémoire*, et la *faculté de contracter des habitudes*.

2° L'*entendement* connaît *au moyen des idées*, et à l'aide de la *réflexion*, de l'*attention*, de la *contemplation*, de l'*abstraction*, de la *composition*, de la *décomposition*, de la *comparaison* et du *discernement*.

3° La *volonté* se divise en faculté de *vouloir simplement*, et faculté de *vouloir librement* ; en faculté de produire des *actes extérieurs* ou *mouvements corporels*, et faculté de produire des *actes intérieurs*, tels que le *jugement*, le *raisonnement*, le *désir*, l'*amour*, la *haine*, Les *jugements*, produits de la *volonté*, ne sont jamais voulus que pour certains motifs, qui sont : le *sens-intime*, le *témoignage des sens*, l'*évidence*, le *témoignage des hommes*, la *mémoire* et l'*analogie*.

2° *Système de Locke.*

Selon ce philosophe, l'esprit est doué de facultés de deux

espèces ; les unes *passives*, savoir : la *sensibilité*, la *perception et* la *mémoire* ; les autres *actives*, savoir : l'*entendement* et la *volonté*.

La *sensibilité* est la faculté d'éprouver des *sensations*. La *perception* est la faculté d'apercevoir ses idées, et quand on les a aperçues, de connaître ce que chacune est. La *mémoire*, qui se divise en *passive* ou mémoire proprement dite, et *active* ou *réminiscence*, est la faculté de rappeler dans l'esprit les idées qui après y avoir été imprimées s'étaient entièrement éloignées de sa vue.

L'*entendement* se divise en *réflexion*, *rétention* ou *contemplation*, *discernement d'idées*, *comparaison*, *composition*, *abstraction*, *imagination* et *invention*. La *volonté* se divise en faculté d'avoir des *volitions* et faculté de *désirer*.

3° Système de Condillac.

Selon Condillac, comme il n'y a qu'une seule espèce de faits, la *sensation*, il n'y a qu'une seule faculté, la *sensibilité*, laquelle se divise toutefois en *entendement* et *volonté*.

L'*entendement* se divise en *attention*, *comparaison*, *jugement*, *réflexion*, *imagination*, *raisonnement*. La *volonté* se divise en *besoin*, *inquiétude*, *désir*, *passion*, *espérance* ou *crainte*, *volition*.

4° Système de Laromiguière.

Selon lui, les pouvoirs de l'esprit se divisent en *passifs* ou simples *capacités*, et *actifs* ou *facultés* proprement dites.

Les *facultés* de l'esprit sont de deux espèces : les unes, ayant pour but de *connaître le vrai*, sont au nombre de trois, savoir : l'*attention*, la *comparaison* et le *raisonnement* ; on les distingue sous le nom général d'*entendement*. Les autres, ayant pour but de *pratiquer le bien*, sont également au nombre de trois, savoir : le *désir*, la *préférence* et la *liberté* : on les désigne sous le nom général de *volonté*.

Quant aux simples capacités, l'auteur de ce système déclare n'avoir point à s'en occuper, et laisse ainsi sa classification incomplète. (*Garien-Arnoult*, *Cousin*, etc.).

CHAPITRE III.

THÉORIE DES FACULTÉS DE L'AME.

L'analyse de la pensée nous a fait distinguer en nous quatre sortes de phénomènes qu'il est impossible de confondre : ce sont les *sentiments*, les *idées*, les *actes d'attention*, et les *volitions*. Tout le monde comprend ce qu'il faut entendre par *sentir*, *connaître*, *être attentif* et *vouloir*.

Sous le nom de *sentiments*, nous comprenons les *sensations*, les *émotions*, les *affections*, les *plaisirs*, les *peines* et les *désirs* de toute espèce. Entre tous ces faits, il y a évidemment un caractère commun qui nous force de les rattacher à une même classe. *Jouir*, *souffrir*, *aimer*, *haïr*, *espérer*, *craindre*, *désirer*, c'est toujours *sentir*.

Sous le nom d'*idées*, nous comprenons tous les faits qui nous mettent en rapport avec les êtres et leurs qualités par la *connaissance* que nous en prenons. Entre toutes les notions, quel qu'en soit l'objet, il y a un caractère commun en vertu duquel nous sommes également forcés de les ranger dans une même classe. *Percevoir* l'étendue, la solidité, la couleur, le son, l'odeur, la saveur, le bien et le mal, le juste et l'injuste, le beau et le laid, le temps et l'espace, la cause et la substance, la ressemblance et la différence, l'égalité et l'infériorité, etc., c'est toujours *connaître*.

Sous le nom d'*actes d'attention*, nous comprenons toutes les opérations par lesquelles l'esprit s'applique aux objets de ses perceptions et de ses idées, et cherche à les dégager des nuages qui les entourent, pour les rendre clairs et évidents. Entre toutes ces opérations, il y a un caractère commun qui nous force de les rapporter à un même principe. Ainsi *regarder*, *écouter*, *observer*, *réfléchir*, *contempler*, *méditer*, *examiner*, *étudier*, *analyser*, *abstraire*, *comparer*, *classer*, *raisonner*, *démontrer*, c'est toujours être *attentif*.

Sous le nom d'*actes de volition*, nous comprenons toutes les opérations par lesquelles l'esprit fait effort pour déterminer dans les organes auxquels il est uni, des mouvements quel-

conques, dans une intention et dans un but quelconque, avec ou sans réflexion et liberté ; entre toutes ces opérations, il y a sans aucun doute un caractère commun qui nous force de les considérer comme effets d'une même cause, et d'en faire une classe de faits à part. Ainsi, *marcher*, *courir*, *manger*, *boire*, *s'asseoir*, *se lever*, *travailler*, *combattre*, *soulever* ou *porter* un fardeau, en un mot, *se mouvoir* dans un sens, ou dans un autre, *commander*, *obéir*, *se déterminer*, *se décider*, *etc.*, c'est toujours *vouloir*.

Il résulte de ce qui précède que la pensée humaine se présente sous quatre points de vue distincts. Si nous considérons l'âme sous le point de vue des phénomènes du *sentiment*, nous dirons qu'elle est douée de la *faculté de sentir*, et nous appellerons cette faculté *sensibilité*.

Si nous la considérons sous le rapport des phénomènes que nous désignons par les noms de *perception*, *d'idée* et de *jugement*, nous dirons qu'elle est douée *de la faculté de connaître*, et nous appellerons cette faculté, *intelligence*.

Si nous la considérons comme pouvant modifier elle-même ses perceptions et ses idées, par la réaction qu'elle exerce sur les objets de ses connaissances, les réfléchir, les combiner, les ordonner, les classer, les associer à son gré, selon les points de vue sous lesquels il lui plaît de se placer, nous dirons qu'elle est *active* ; mais comme l'action qu'elle déploie ici ne s'applique qu'à l'ordre intellectuel, et n'a pour but que de se rendre compte des choses et de constituer la science, nous donnerons le nom général d'*attention* à cette branche de l'*activité* de l'âme.

Il est une autre branche d'activité qui ne se concentre pas dans les mystérieuses profondeurs de l'âme, mais qui se réalise au dehors par des effets sensibles, et qui s'exprime par des mouvements corporels. L'esprit n'*agit* pas seulement sur son intelligence pour mieux connaître, pour éclaircir les données de la perception ; il *agit* aussi sur son corps, pour le forcer d'être l'instrument de son *action* sur les objets qui l'environnent et qu'il ne peut atteindre immédiatement. Les *mouvements organiques* ne sont que la traduction des *vouloirs* de l'âme. Nous appellerons *volonté* proprement dite la faculté dont

l'âme est douée de commander au corps et d'opérer par lui des changements dans les autres corps.

CHAPITRE IV.

CARACTÈRES PROPRES DE NOS DIVERSES FACULTÉS.

La plupart des philosophes ont admis la division des facultés de l'âme en *passives* et *actives*. Et en effet, la plus simple observation nous conduit à reconnaître que parmi les modes dont l'âme peut être le sujet, il en est qui ont leur principe dans l'âme elle-même et d'autres qu'elle reçoit et qui sont le produit des causes extérieures. Mais ils sont loin d'être d'accord sur le caractère qu'il faut attribuer à chacune de nos facultés; cependant rien de plus important que la solution de cette question.

ARTICLE Ier. — *Caractères propres de la sensibilité.*

Rien de plus incontestable que la *passivité* de l'âme dans la *sensation*. Une fois placés dans de certaines conditions, nous l'éprouvons, nous la subissons, sans qu'il nous soit possible de nous y soustraire. Nous ne pouvons ni l'empêcher de naître, ni la faire cesser, ni même le plus souvent en diminuer l'intensité, parce que l'homme n'a aucun pouvoir sur les lois de la nature. Or, c'est une loi de la nature que l'âme soit, par ses organes, dépendante de l'action des causes physiques. Elle sait bien que le principe de la douleur qu'elle éprouve n'est pas en elle, et qu'elle n'a d'autre ressource pour la combattre que la patience et la résignation. Si elle était cause de sa souffrance, elle pourrait et elle voudrait toujours s'en délivrer; mais cela est au-dessus de sa puissance. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de se servir de sa liberté, pour éviter les situations et les circonstances qui l'occasionnent, ou pour appeler à son secours ce qui peut l'en délivrer. Il en est de même du plaisir: nous pouvons bien nous procurer telle ou telle jouissance, en nous plaçant dans certaines conditions; mais quoique voulue par nous, nous sentons bien que nous n'en sommes pas la cause. Nous en dirons autant des désirs physiques; ils naissent en nous

par l'effet des causes naturelles, dont l'action est indépendante de notre vouloir. La volonté a peu ou point d'influence sur les appétits périodiques. Quant aux autres désirs sensuels, nous pouvons, il est vrai, en fermant la porte de nos sens aux objets qui les provoquent, en prévenir le développement ; nous pouvons même les modifier, les comprimer, en appelant à notre secours la raison, la conscience et la volonté : mais nous ne pouvons pas faire qu'en présence de tel objet, telle série d'impressions n'éveille pas dans notre esprit telle série d'images, telle association d'idées, et par conséquent ne détermine pas en nous tel mouvement de concupiscence et de convoitise. C'est ce que reconnaissent les moralistes chrétiens, lorsqu'ils recommandent la fuite des occasions, comme le seul moyen de conserver son âme innocente et pure. Ils savent bien que si notre devoir est de réprimer en nous toutes les affections qui de leur nature sont mauvaises et déréglées, l'homme n'a pas cependant un empire si absolu sur sa sensibilité, qu'il puisse à son gré aimer ou haïr. Fuyez donc, disent-ils, tout ce qui peut exciter en vous les passions mauvaises, et en favoriser l'expansion. Abstenez-vous de toute lecture, évitez tout spectacle capable d'agir d'une manière fâcheuse sur l'imagination, de provoquer l'amour de la volupté, de fortifier l'empire des penchants vicieux ; ce sont là autant d'obstacles qui empêchent la volonté de se porter librement vers le bien, et dont il lui est toujours plus ou moins difficile de triompher, lorsqu'elle entreprend ensuite de combattre les impressions reçues. Qui pourrait nier que la théologie ne soit ici parfaitement d'accord avec la psychologie, et que ce conseil ne soit la juste et légitime application de la connaissance intime de la nature de l'homme ? La même conclusion s'étend à toutes les affections sympathiques et antipathiques, à tous les sentiments qui se rattachent à la sociabilité et à la moralité de l'homme. L'estime, le mépris, l'amitié, la reconnaissance, le respect, l'admiration, la pitié, l'indignation, le remords, la satisfaction de la conscience ne naissent pas en nous au commandement de la volonté. Ce sont là des modes que l'âme ne se donne pas *proprio motu*, mais qu'elle reçoit des circonstances, et qui dépendent des rapports où elle se trouve avec les objets qui l'entourent ou avec elle-

même. C'est une loi constitutive de notre nature qu'un mouvement d'aversion se manifeste en nous contre celui qui nous fait du mal, et qu'au contraire un mouvement de bienveillance et d'amour nous porte vers celui qui nous fait du bien. La volonté peut, il est vrai, maîtriser les répugnances de la nature, jusqu'à nous déterminer à faire du bien à ceux qui nous font du mal; mais elle ne peut aller jusqu'à étouffer ces répugances et à les empêcher de naître; elle ne le peut du moins sans un secours surnaturel. Il en est de même du sentiment de plaisir ou de peine qu'on éprouve à la suite d'une bonne ou d'une mauvaise action. Ce n'est pas le coupable qui se donne le remords qui le tourmente; il le subit comme premier châtiment de son crime. Ce n'est pas non plus l'homme vertueux qui se donne la satisfaction dont il jouit; il la reçoit comme première récompense de sa fidélité au devoir. En un mot, tout sentiment a sa cause hors du *moi*; mais, connaissant une fois les circonstances générales dans lesquelles se produisent tous les faits de la sensibilité, nous pouvons ensuite, à volonté, devenir le sujet ou éviter d'être le sujet de ces faits, selon qu'il nous plaît de nous placer dans les conditions ou hors des conditions dont ils dépendent. En un mot, l'activité de l'âme n'est pas la cause directe des modes de la sensibilité. Mais au moyen de la connaissance des lois de l'esprit humain, l'âme peut modifier indirectement ses états et ses manières d'être, par la puissance absolue avec laquelle elle dispose de son attention et de sa volonté; s'il n'en était pas ainsi, l'homme ne serait pas libre.

La passivité est donc le premier caractère de la sensibilité, considérée en elle-même. Mais elle en a un autre qu'il importe également de signaler : c'est l'individualité. Rien de plus relatif, rien de plus individuel en effet que les sensations, que les affections de toute sorte. C'est une chose bien constatée qu'à l'occasion du même fait, soit interne, soit externe, les sentiments les plus divers naissent dans les différents individus. Tous les jours le même mets excite la répugnance de l'un, et flatte agréablement le palais de l'autre. Tous les jours nous voyons la même personne faire naître chez l'un un sentiment de sympathie et chez l'autre un mouvement d'aversion. Tous les jours nous voyons le même objet plaire à l'un et déplaire

à l'autre, le même événement causer le bonheur de l'un et le désespoir de l'autre. Ce qui est pour moi un sujet de tristesse est souvent pour un autre un sujet de joie; ce que je désire, un autre l'abhorre; ce que j'espère un autre le craint : tant il est vrai que tout ce qui est de goût et de sentiment est purement personnel, et n'a de réalité que dans le moi qui l'éprouve; car lorsque nous essayons de généraliser nos manières de sentir en les transportant hors des limites de notre individualité, une barrière insurmontable nous avertit à l'instant que nous dépassons notre droit, et que si chaque conscience est souveraine, elle ne l'est que dans la sphère de l'existence personnelle. Cette diversité de modes, résultat des rapports particuliers de chaque homme avec le monde extérieur, est même ce qui fait distinguer deux *moi* l'un de l'autre, puisqu'ils se confondraient nécessairement l'un avec l'autre, s'il y avait entre eux identité parfaite de manières d'être et de sentir. Sans ce caractère différentiel, sans ce *schema*, pour nous servir du langage de Leibnitz, tous les êtres particuliers viendraient s'absorber et se perdre dans une seule existence générale, universelle, et nous tomberions dans l'abîme du panthéisme.

Toutefois, de même qu'il faut reconnaître dans les phénomènes les plus complètement passifs une part d'activité qui augmente ou diminue l'énergie du phénomène, selon qu'elle s'y applique ou qu'elle s'en distrait, de même nous sommes forcés de constater au milieu de cette diversité de manières de sentir, une certaine communauté de sentiments tenant à l'identité des lois qui régissent les êtres de même nature, et à la conformité des circonstances organiques et autres au milieu desquelles la sensibilité se développe.

ARTICLE II. — *Caractères propres de l'intelligence.*

Personne ne confond le *sentir* avec le *connaître*, et le langage vulgaire est en cela parfaitement d'accord avec la psychologie. Mais, outre cette différence si bien comprise par tous les esprits, et cependant si indéfinissable, qui distingue l'intelligence de la sensibilité, il est d'autres caractères qui nous serviront à la déterminer plus nettement encore.

Le premier de ces caractères, qui lui est commun avec la sensibilité, c'est la *passivité*. L'homme reçoit ses idées, comme il reçoit ses sentiments, de l'action des objets extérieurs, de ses rapports avec les choses, du point de vue sous lequel il est placé, des circonstances physiques et morales dans lesquelles il se trouve. Nous ne créons pas nos idées; elles naissent comme fatalement en nous, sous l'influence des causes qui mettent en jeu nos organes ou nos facultés perceptives. Ainsi, quand nous sommes en présence du spectacle de la nature, nous ne sommes pas libres de ne pas voir les différents objets qui tombent sous notre regard, et de n'en pas prendre une connaissance telle quelle; quand nous sommes témoins d'un changement quelconque, nous ne sommes pas libres de ne pas le rapporter à une cause; quand nous avons agi librement et avec une intention dont nous avons conscience, nous ne sommes pas maîtres de ne pas juger que notre action est moralement bonne ou mauvaise. En un mot, s'il est vrai que l'esprit, par la puissance de réaction dont il est doué, peut modifier ses idées, les associer à son gré, les combiner selon le besoin des circonstances, et selon le but qu'il se propose, il n'est pas moins certain que la pensée est soumise à des lois dont nous ne pouvons intervertir le cours, et que nos jugements, nos croyances, nos raisonnements dépendent de certaines conditions et de certaines règles qu'il ne nous est pas donné de changer. La perception, le souvenir, la conception ont des antécédents sans lesquels il ne peut y avoir ni perception, ni souvenir, ni conception, mais qui une fois réalisés entraînent nécessairement ces faits à leur suite. Si l'esprit humain n'était pas comme un miroir où vient se refléter l'image de toutes les réalités que Dieu a voulu rendre accessibles à son intelligence, l'homme serait en quelque sorte plus puissant que Dieu même, puisque la souveraine intelligence ne peut pas ne pas connaître ses perfections infinies, et tout ce qui est l'ouvrage de sa toute-puissance.

Le second caractère de l'intelligence, celui qu'elle ne partage avec aucune autre faculté, et par lequel elle s'en distingue essentiellement, c'est l'*universalité* et l'*impersonnalité*. Mes sentiments sont à *moi*, ils m'appartiennent en propre, ils constituent

mon individualité, mon existence personnelle. Mes désirs, mes affections, mes peines, mes plaisirs, mes émotions de toutes sortes, sont tellement identiques à mon être, que hors de *moi* ils n'ont d'autre existence que celle qu'il me plaît de leur donner par la parole au moyen de laquelle j'exprime ce que je sens. Mais la vérité à laquelle je participe par la connaissance que j'en prends, n'est pas identique à ma personne. La vérité n'est pas *moi*, elle est objective, elle est hors de *moi*, dans toutes les existences que je perçois. La vérité, en un mot, c'est ce qui est, dit Bossuet; et ce qui est, je ne le fais pas, je ne le crée pas ; je le constate par mes moyens de connaître, et je le constate, non pas comme une chose qui soit la propriété de mon intelligence, mais comme quelque chose qui est le domaine commun de toutes les intelligences. Le libre-arbitre ne peut rien sur le vrai et sur l'évidence qui le manifeste. Une fois perçu, il s'impose à la croyance de tous avec une irrésistible autorité. Je puis, en présence du même objet, être affecté en différents temps de différentes manières, selon les dispositions physiques ou morales, selon l'état de santé ou de maladie où je me trouve, et ces manières d'être si diverses seront toutes également réelles aux yeux de ma conscience; parce que dans tout phénomène de sentiment, ce que l'on considère, ce n'est pas la cause, mais le phénomène, qui, n'ayant pas d'autre objet que lui-même, a par conséquent dans l'esprit toute sa réalité. Mais il n'en est pas ainsi de l'intelligence. L'intelligence s'applique à un objet distinct d'elle-même. Cet objet a une existence indépendante du *moi* qui le perçoit. Cette existence, voilà la réalité saisie par l'idée, par la connaissance. L'idée ne subsiste donc que par son objet, tandis que le sentiment subsiste par lui-même. Mais cet objet, distinct de l'esprit qui est en rapport avec lui, n'est pas quelque chose de relatif; il est ce qu'il est; il existe *le même pour tous*. Il a donc un caractère d'*universalité* qui ne nous permet pas de le personnifier avec nous. En un mot, l'*impersonnalité* est si bien le caractère de l'intelligence, que nos idées ne sont vraies, qu'autant qu'elles sont d'accord avec le témoignage des sens et de la raison de tous les hommes. Ce n'est que par le *sens commun* que nous nous mettons en rapport avec la vérité.

Toutefois, si les produits de l'intelligence dépendent des objets auxquels ils s'appliquent, ils dépendent aussi sous quelques rapports du sujet dans lequel ils se manifestent. La connaissance a sa raison et sa base dans les réalités auxquelles elle correspond ; mais elle subit aussi l'influence des accidents de l'esprit. Elle a donc à la fois un caractère *objectif*, c'est-à-dire *impersonnel* et *universel*, qui tient à la nature même des choses, et un caractère *subjectif*, c'est-à-dire *relatif* et *personnel*, qui tient à l'état particulier de chaque individu, et aux dispositions organiques, intellectuelles ou morales où il se trouve. Mais alors ce que le *moi* mêle de *subjectif* à l'objet de la connaissance, ce qu'il ajoute ou retranche à la vérité, telle qu'elle est en elle-même, constitue précisément l'erreur, et cette erreur est le produit des passions qui nous aveuglent, ou des préjugés qui nous font voir les choses autrement qu'elles ne sont, et l'évidence où elle n'est pas. Quoique *passif* dans l'acquisition de la connaissance, l'homme est libre, et il peut abuser de sa liberté pour faire un emploi illégitime de sa raison, pour intervertir les rapports naturels qui existent entre les choses, et pour briser les liens qui unissent logiquement les idées entre elles.

ARTICLE III. — *Caractères propres à l'attention et à la volonté.*

Il n'en est pas de l'attention et de la volonté, comme de la sensibilité et de l'intelligence. *Passif* lorsqu'il est *sentant* et *percevant*, l'homme est *actif* lorsqu'il est *attentif* et *voulant*. Dans le sentiment et dans l'idée, l'action part des objets extérieurs pour aboutir à l'âme ; dans l'attention et dans la volition, l'action part de l'âme pour aboutir aux objets extérieurs. Comme sensible et comme intelligente, l'âme est douée d'une simple receptivité ; comme capable d'attention et de volonté, elle est cause, elle est puissance, puisque ces deux faits ont leur principe en elle, et ne peuvent avoir lieu que par le déploiement de la force qui lui est propre.

Mais l'activité se produit sous deux formes distinctes : la *spontanéité* et la *liberté*. Dans la spontanéité, l'âme agit, mais

sans réflexion, sans connaissance d'elle-même. C'est une force aveugle qui, sollicitée par l'un de ces instincts qui sont inhérents à notre nature, réagit comme fatalement, et se met à suivre, sans se rendre compte de ce qu'elle fait, la direction que cet instinct lui trace. Dans la liberté, c'est avec pleine connaissance de cause que l'âme tire d'elle-même les actes qu'elle produit. C'est avec conscience de son intention et de son but qu'elle déploie sa force, qu'elle met son activité en jeu. Le caprice lui-même suppose encore la liberté ; car, lors même que ma volition est dénuée de tout motif raisonnable, lorsqu'en voulant ainsi je ne me propose d'autre but que d'exercer mon activité, il faut bien admettre au moins que j'ai préféré l'action à l'inertie, le mouvement au repos, que j'ai fait un choix entre agir et ne pas agir, et que par conséquent c'est de moi-même, et sans aucune nécessité déterminante que j'ai voulu ce que j'ai voulu, puisque nous supposons que l'objet n'a pas eu par soi la puissance de me faire vouloir, comme dans le cas où la volition est sous l'influence de l'instinct.

Mais si tout acte d'attention et de volition a son principe et sa cause dans l'âme elle-même, s'il n'est que le développement de la force qui lui est inhérente, que le mouvement de réaction du moi vers les objets dont il a d'abord subi l'action, ces deux facultés se présentent à nous avec un caractère de personnalité qu'on ne peut non plus méconnaître. Car, quoi de plus individuel, de plus identique à la personne que les actes qu'elle produit, que l'effort qu'elle déploie, que la puissance qu'elle développe, en agissant. Mon attention et ma volonté, c'est moi-même ; car, être attentif et vouloir, c'est manifester de la manière la moins équivoque et la plus absolue la personnalité humaine. En un mot, l'activité, c'est l'expression la plus nette du moi, le symbole le plus pur et le plus distinct de l'existence personnelle.

Toutefois, la personnalité n'appartient pas de la même manière aux actes spontanés et aux actes libres. Quand c'est l'instinct qui me pousse à agir, je suis bien la cause de l'acte ou du vouloir que je produis, et sous ce rapport ce vouloir m'appartient bien réellement ; il m'est bien véritablement personnel

en ce sens que c'est bien du *moi* qu'il émane : mais ce vouloir ne m'est cependant pas imputable, parce que si j'en suis la cause et le principe, je le suis à mon insu; parce que si j'ai voulu, j'ai voulu sans réflexion, sans conscience du pouvoir que j'exerçais; parce que si j'ai déployé la force qui est en moi, je l'ai déployée sans la posséder, sans être maître d'en disposer et de la diriger à mon gré, sans en avoir l'initiative, conduit que j'étais par la loi de ma nature, loi fatale, loi que je n'ai pas faite, et qui dans cette circonstance a dominé ma volonté et l'a entraînée irrésistiblement. L'acte n'est donc vraiment personnel que lorsqu'il est libre, puisqu'alors c'est le moi seul qui, se possédant par la réflexion et se dégageant de toute influence étrangère, se produit tel qu'il est, et exprime la personnalité sans aucun mélange d'éléments extérieurs. Ainsi, je veux être heureux : voilà une volition qui est bien à moi; mais je ne puis pas ne pas vouloir être heureux, parce que le désir d'être heureux est un instinct, ou plutôt une loi de ma nature qui détermine en moi un vouloir conforme. Mais si je ne puis m'empêcher de vouloir être heureux, je puis faire un choix parmi les divers moyens qui peuvent me conduire au bonheur. Ici je suis libre, et la personnalité reparaît dans toute sa pureté.

RÉSUMÉ DE LA TROISIÈME PARTIE.

Pour rendre ce résumé plus clair et plus facile à comprendre, nous le renfermerons dans les deux tableaux suivants, qui présentent, outre la classification générale des facultés de l'âme et leurs différentes subdivisions, l'indication des principaux phénomènes de la pensée et de leurs divers caractères. Nous ne faisons point mention dans le premier tableau de la croyance, du jugement, de la conception, de l'imagination, parce que toute perception renferme une croyance et un jugement, et que la faculté de concevoir et d'imaginer suppose nécessairement la mémoire.

INTELLIGENCE.

Caractères : *Passivité*, *Objectivité*, *Universalité*.

L'Intelligence, ou faculté de connaître, se divise :

1° En perception extérieure matérielle.

Elle a pour objet les propriétés des corps, et les phénomènes sensibles ou qui affectent les sens physiques.

2° Perception intérieure, ou de conscience.

Elle a pour objet les modes actuels de l'esprit, c'est-à-dire les états et les opérations dont il est présentement le sujet; on lui donne encore le nom de sens intime.

3° Souvenir ou Mémoire.

Elle a pour objet les faits intérieurs passés, c'est-à-dire les modes dont le moi a été précédemment le sujet.

4° Perception de rapports, ou Raison.

On lui donne encore le nom de *sens extérieurs métaphysiques*. Elle a pour objet le non-moi immatériel; en voici les différentes subdivisions :

I. *Raison discrétive*, ou *faculté de discernement*.— Elle a pour objet les rapports de ressemblance, de différence, d'identité, d'analogie, d'opposition, de contrariété, de voisinage de temps et de lieu, de simultanéité, de succession, d'antériorité, d'égalité, de supériorité, d'infériorité, etc., qui existent entre les choses.

II. *Raison intuitive*. — Elle a pour objet les rapports nécessaires qui existent entre tout attribut et la substance ou l'être, entre toute existence et le temps, entre tout corps et l'espace, entre tout changement ou tout phénomène qui commence et une cause, entre le relatif et l'absolu, le contingent et le nécessaire, l'ordre et l'intelligence, etc.

III. *Raison inductive*. — Elle a pour objet les rapports qui existent entre les phénomènes et les lois qui les régissent.

IV. *Raison déductive*. — Elle a pour objet les rapports qui existent entre les principes et leurs conséquences.

V. *Sens moral* ou *Conscience morale*.— Elle a pour objet : 1° la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, le caractère moral de nos actes, c'est-à-dire leurs rapports de conformité ou d'opposition avec la loi du devoir; 2° le mérite et le démérite de nos actions, c'est-à-dire le châtiment ou la récompense qui leur est due, selon qu'elles sont moralement bonnes ou mauvaises.

VI. *Goût* ou *Sens esthétique*. — Il a pour objet la distinction du beau et du laid, soit moral, soit physique.

ATTENTION.

Caractères : *Activité*, *Subjectivité Personnalité*.

L'Attention est l'auxiliaire de l'Intelligence. C'est elle qui rend claires et distinctes les notions obscures et confuses renfermées dans nos diverses perceptions.

Elle se divise en

Observation.	*Réflexion.*	*Contemplation.*
L'observation se porte sur le non-moi physique, sur les phénomènes du monde sensible, et est l'instrument des sciences *naturelles*; elle a pour objet d'éclaircir les données des *sens*.	La réflexion est dirigée par le moi ou l'esprit lui-même sur les faits intérieurs, et est l'instrument des sciences *psychologiques*; elle a pour objet d'éclaircir les données de la *conscience*.	La contemplation se porte sur le non-moi métaphysique, sur le monde idéal, intelligible, et est l'instrument des sciences *morales* et *religieuses*; elle a pour objet d'éclaircir les données de la *Raison*.

L'ATTENTION

a pour instruments :

l'*Analyse*, l'*Abstraction* et la *Synthèse*.

LA COMPARAISON.

est une double attention.

C'est sur la comparaison que se fonde

LA CLASSIFICATION.

Les actes d'attention sont ou *spontanés* ou *libres*.

Les actes d'attention spontanés se divisent en *actes instinctifs* et *actes d'habitude*.

Les actes d'attention *libres* sont nécessairement *réfléchis* et *délibérés*.

SENSIBILITÉ.

Caractères : *Passivité*, *Subjectivité*, *Individualité*.

La sensibilité, ou faculté de sentir, se vise :

1° En Sensibilité physique.

Les faits qui s'y rattachent sont : les nsations de douleur et de plaisir, les soins corporels, les appétits ou désirs nsuels, soit attractifs, soit répulsifs.

2° Sensibilité intellectuelle.

Les faits qui s'y rattachent sont : 1° le ésir de connaître ou curiosité, l'amour e la vérité, et le sentiment de satisfaction que sa présence ou sa possession fait aître, les peines de l'ignorance et les plairs de la science; 2° les sentiments d'aour, d'admiration et d'enthousiasme u'inspire le beau, et les sentiments d'aersion, de dégoût et de déplaisir qu'inspire le laid.

3° Sensibilité morale.

Les faits qui s'y rattachent sont : 1° le ésir de société, le sentiment de peine ataché à la solitude, les affections sociales t insociales, les peines et les plaisirs du œur; 2° les remords de la conscience, la onte et le regret d'avoir fait le mal, le epentir, l'indignation qu'on ressent à la ue d'une action criminelle et immorale, t le mépris qu'on éprouve pour son auteur, le contentement qui suit l'accomplisement du devoir, le sentiment d'estime, le confiance, d'admiration qu'inspire celui qui accomplit un acte de vertu; 3° les sentiments d'adoration, de crainte, d'espérance, d'amour, de confiance, de respect, de reconnaissance, de piété en un mot, que suggère la notion de Dieu, de ses perfections et de ses bienfaits.

VOLONTÉ.

Caractères : *Activité*, *Subjectivité*, *Personnalité*.

La *volonté* est l'auxiliaire de la *sensibilité*. C'est elle qui résout en *actes* les *désirs* et les tendances de l'âme à l'action.

La Volonté se divise,

EN SPONTANÉITÉ ET LIBERTÉ.

L'activité *spontanée* est celle que l'âme déploie comme fatalement, sous l'influence d'une sorte de nécessité inhérente à sa nature, ou résultant d'une fréquente réitération des mêmes actes.

La spontanéité se divise en *instinct* et *habitude*.

L'activité *libre* est celle que l'âme déploie avec choix, raison, discernement, avec pleine connaissance de cause, et lorsqu'elle est entièrement maîtresse d'elle-même; elle suppose nécessairement *réflexion* et *délibération*.

VOLITIONS

instinctives.

Les Volitions instinctives sont celles qui président à tous les mouvements purement naturels et qui tendent à notre conservation.

libres.

Les Volitions libres sont celles qui président à tous les mouvements qui se produisent dans nos organes avec intention, dessein, préméditation, avec conception claire et distincte du but que nous nous proposons.

d'habitude.

Les Volitions d'habitude sont celles qui président à tous les mouvements que nous produisons par suite d'une fréquente réitération, sans réflexion sans dessein premédité, et comme forcés par une sorte de nécessité.

L'INTELLIGENCE HUMAINE

est en rapport

AVEC LE NON-MOI IMMATÉRIEL, par la perception de rapports ou Raison. | AVEC LE MOI, par la perception de conscience ou Sens intime. | AVEC LE NON-MOI MATÉRIEL, par la perception extérieure, ou Sens externes.

Éléments de la perception :

Idées, jugements ou croyances, affirmations mentales.

Combinaison des éléments de la perception :

Associations d'idées, soit spontanées, soit libres, par la mémoire, par l'imagination, par la raison.

Attention :

Contemplation. — Réflexion. — Observation.

Analyse,
Abstraction,
Synthèse,
Comparaison,
Classification,
Division,
Généralisation.

Raisonnement par induction, par déduction.

Sensibilité.

Affections morales. — Amour de soi. — Désirs sensuels.

Ces trois motifs d'action sont les mobiles de la

Volonté.

CHAPITRE IV.

DE LA TRINITÉ HUMAINE.

Le christianisme nous donne une magnifique définition de l'homme en le présentant comme l'image de son Créateur, par la plus noble partie de lui-même, c'est-à-dire par son âme et par les facultés dont elle est douée. Si l'homme est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous devons retrouver en lui, dans sa nature, quelque chose qui nous retrace imparfaitement ce que la religion nous apprend à adorer en Dieu, une trinité mystérieuse dans l'unité absolue de substance. Nous n'avons pas besoin d'avertir que dans cette recherche, qui est toute psychologique, et qui ne touche en rien à la théologie, nous nous interdirons tout examen sur le dogme catholique. Nous le prenons tel que l'Église nous l'enseigne, et avec cette foi pleine et entière, avec cette humble et respectueuse soumission qui doit prévenir, de la part de nos lecteurs, toute crainte de nous voir aborder témérairement des questions inaccessibles à la raison et étrangères à la philosophie. Il ne s'agit donc pas ici d'expliquer la Trinité divine, comme quelques métaphysiciens de nos jours en ont eu l'audacieuse et folle pensée, mais de chercher dans l'homme cette image de Dieu, le plus glorieux privilége de sa nature, et la plus haute manifestation de l'excellence et de la dignité de son être.

L'Évangile nous enseigne un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le Fils ou le Verbe est engendré éternellement du Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Propriété dans les personnes, unité dans l'essence, égalité dans la majesté, telle est l'expression abrégée du dogme de la Trinité divine.

Avant d'exposer notre manière d'envisager la question de savoir comment l'âme humaine à l'image de son Créateur est triple et une à la fois, et comment son unité résulte de trois facultés essentielles, distinctes et cependant identiques à une seule et même substance, nous ferons connaître d'abord l'opi-

nion des principaux Pères et Docteurs de l'Église sur le même sujet.

Selon saint Augustin, l'*esprit,* l'*amour* et la *connaissance* qu'il a de lui-même forment une triade, et cette triade est en même temps une unité ; lorsque les trois sont parfaits ils sont égaux. Entre notre verbe et l'intelligence dont il est engendré, c'est l'amour qui est en quelque sorte le médiateur chargé de les unir, et qui, par une sorte d'étreinte toute immatérielle, les joint ensemble et à lui-même, mais sans les confondre.

Dans un autre passage, il indique une nouvelle triade, la *mémoire*, qui dans l'âme humaine représente le Père; l'*intelligence*, qui représente le Fils; et la *volonté* ou la *charité,* qui représente le Saint-Esprit. La première de ces deux explications a été adoptée par saint Thomas, et la seconde par saint Bernard.

De même que du Père est engendré le Fils, dit saint Ambroise, de même que du Père et du Fils procède le Saint-Esprit, de même de l'*intelligence* est engendrée la *volonté*, et la *mémoire* procède des deux. Et de même que Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu en trois personnes, de même l'*âme intelligence*, l'*âme volonté* et l'*âme mémoire* ne sont pas trois âmes mais une seule âme en trois puissances.

Bossuet semble adopter l'une et l'autre des deux versions de saint Augustin. « Ainsi, dit-il, ces trois choses bien réglées, *être*, *connaître* et *vouloir,* font une seule âme heureuse et juste, qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans être aimée, ni distraire de soi-même une de ces choses sans se perdre tout entière avec tout son bonheur; car, que serait-ce à une âme que d'être sans se connaître, et que serait-ce de se connaître sans s'aimer de la manière dont il faut s'aimer pour être parfaitement heureux, c'est-à-dire sans s'aimer par rapport à Dieu, qui est tout le fondement de notre bonheur?

» Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensible; une trinité créée, que Dieu fait dans nos âmes, nous représente la Trinité incréée que lui seul pouvait nous révéler, et pour nous la faire mieux

représenter, il a mêlé dans nos âmes qui la représentent quelque chose d'incompréhensible. » (*Élévation sur les Mystères.*)

« L'image de la Trinité reluit magnifiquement dans la créature raisonnable (dans l'homme). Semblable au Père, elle a l'*être*; semblable au Fils, elle a l'*intelligence*; semblable au Saint-Esprit, elle a l'*amour*; semblable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, elle a dans son être, dans son intelligence et dans son amour, une même félicité et une même vie; vous ne sauriez lui en rien ôter, sans lui ôter tout; heureuse créature et parfaitement *semblable*, si elle s'occupe uniquement de lui. Alors parfaite dans son être, dans son intelligence et dans son amour, elle entend tout ce qu'elle est, elle aime tout ce qu'elle entend; son être et ses opérations sont inséparables. Dieu devient la perfection de son être, la nourriture immortelle de son intelligence, et la vie de son amour. » (*Élévation sur les Mystères.*)

Dans un autre passage de Bossuet, ce n'est plus l'*être*, c'est la *mémoire* qui, dans l'âme humaine, est représentative de la personne du Père. « Comme le Père, dit-il, ce trésor éternel se communique sans s'épuiser, ainsi ce trésor invisible et intérieur que notre âme renferme dans son propre sein ne perd en en se répandant; car notre mémoire ne s'épuise pas par les conceptions qu'elle enfante, mais elle demeure toujours féconde, comme le Père est toujours fécond. » (*Sermon sur le mystère de la Sainte Trinité.*)

« En Dieu, dit M. l'abbé Frère, il y a trois propriétés : posséder tout être, connaître tout ce qu'il possède, aimer tout ce qu'il connaît. De même dans l'esprit de l'homme il y a trois propriétés, *retenir* ou posséder, car on possède en retenant, *connaître, aimer.* L'image de Dieu est donc la substance et les propriétés de son esprit. A l'exemple de Dieu, l'homme retient ou possède par la mémoire, il comprend par l'entendement, il aime par la volonté; mais ni cet entendement, ni cette mémoire, ni cette volonté n'est une personne dans l'homme; elles n'y ont reçu d'autre caractère que celui de faculté. Les facultés de l'homme sont la représentation positive des personnalités divines. Voyez la ressemblance de génération entre

Dieu et l'homme : génération en Dieu, du Père au Fils ; procession du Fils et du Père à leur Esprit ; génération en l'homme de la possession à la connaissance, et de celle-ci à la volonté ; ou encore génération de la mémoire à l'entendement, et de ces deux facultés à l'amour. » *(L'Homme connu par la révélation.)*

M. Buchez a tenté récemment une nouvelle explication de la trinité humaine. La voici telle qu'il la propose : « L'âme, dit-il, doit être étudiée sous trois aspects : 1° comme substance simple ou *activité pure* ; 2° comme substance agissante ou comme *action pure* ; 3° comme substance possédant ses actions et les conservant ou *mémoire pure*. Il n'y a pas de faculté ou de propriété appartenant purement à l'âme qui ne puisse être ramenée facilement à ces trois aspects : il n'y en a pas qui n'en émane. » M. Buchez établit ensuite le rapport entre cette trinité psychique et la Trinité divine. Il fait remarquer avant tout que l'activité est le signe positif et particulier par lequel l'homme se distingue de tous les autres êtres animés ou bruts ; lui seul est capable d'agir *à priori*, et il tire de cette faculté sa plus grande puissance, la puissance même qui le fait souverain du monde créé. « Si l'âme, dit-il, n'était pas une activité, elle ne serait pas libre ; elle ne serait jamais spontanée, car elle serait passivement déterminée par les autres forces de la nature ». Mais il distingue entre l'activité *en puissance* et l'activité *en acte*. « L'activité en puissance est la faculté génératrice elle-même ; elle suppose nécessairement la distinction toujours possible à établir entre ce que cette activité produit dans un moment donné et ce qu'elle pourrait produire. L'activité en acte, c'est l'action, qui est engendrée de l'activité en puissance, comme le Fils est engendré du Père. L'action est l'image, le verbe de cette activité, ou cette parole intérieure qui, selon les expressions de saint Augustin, se revêt d'un corps pour agir au dehors. C'est par ce verbe que l'homme meut son corps, et à l'aide de son corps qu'il agit sur le monde extérieur, qu'il fait, en un mot, tout ce qu'il fait. Enfin l'action étant intra-substantielle, il en résulte quelque chose de substantiel que nous pouvons désigner très-imparfaitement par des mots, quelque chose que nous appellerons une

modification de la substance ou une qualité nouvelle dans cette substance. Ce quelque chose une fois produit ne se perd pas; il est à jamais possédé, c'est la mémoire spirituelle. Or, la mémoire procède de l'action, puisque c'est elle qui engendre la modification intra-substantielle; elle procède de l'activité substantielle, puisqu'elle-même est substantielle et possède une certaine activité. Elle participe de l'une et de l'autre; elle leur est consubstantielle, et cependant elle en diffère. Cette possession est en nous l'image de la troisième personne de la Trinité; on pourrait dire que cette troisième personne est l'amour du Fils pour le Père, et du Père pour le Fils, etc.»

Cette explication, quelque ingénieuse qu'elle soit, s'écarte trop néanmoins des principes les plus universellement adoptés en psychologie, pour être admise sans modification. Nous reconnaissons avec M. Buchez que le caractère principal qui distingue l'âme humaine, c'est l'activité; que l'unité de l'âme serait impossible si l'âme n'était pas une activité; que cette activité est le fond de son être, la condition de sa puissance, de sa liberté, de son immortalité, de sa vie, de sa personnalité. Mais cette activité n'est-elle pas tout entière dans la volonté; et la volonté, dans sa double manifestation, n'est-elle pas le principe de la connaissance et de l'action; de la connaissance dans l'acte d'attention, de l'action dans l'acte de volition? Ainsi toute science dans l'homme est fille de la volonté. Tout ce qu'il y a en lui d'intelligence est une génération spirituelle dont la source est l'activité même qu'il développe et dont il dispose. Mais n'est-il pas tout aussi incontestable que l'amour du vrai, l'amour du bien, procède à la fois de la volonté et de l'intelligence; qu'il n'y a point d'amour sans connaissance de son objet, et sans adhésion de la volonté à ce même objet? Ainsi, *vouloir*, *connaître*, *aimer*; *volonté*, *intelligence*, *sensibilité*, telles sont, sans aucun doute, les trois manières d'être, les trois modifications fondamentales de la substance que nous appelons l'âme humaine. Et, chose admirable! ces trois manifestations d'un seul et même moi, outre qu'elles s'identifient dans l'unité de la substance, sont égales entre elles; car l'amour est en raison de la connaissance, et la connaissance en raison de l'activité. L'attention est la mesure

de la clarté de l'idée, et l'idée qu'on se forme de l'objet, la mesure du sentiment qu'il inspire. De sorte qu'on ne peut aimer le bien sans le connaître, et le connaître si on ne veut le connaître ; de sorte encore que toute action morale, tout acte de vertu, tout accomplissement de la loi du devoir suppose nécessairement le concours simultané de ces trois facultés. Si l'activité se déployait dans l'homme sans conscience d'elle-même, de ce qu'elle fait et de ce qu'elle veut, ce ne serait qu'une force aveugle et soumise à la fatalité, car toute force qui s'ignore n'est pas proprement une puissance. Toute connaissance que ne féconderaient pas l'amour et la volonté serait une connaissance stérile et sans but. Enfin, que serait l'amour lui-même sans la lumière intellectuelle qui éclaire son objet, et sans activité pour réaliser ses tendances ?

Il serait difficile de contredire ces principes ; car d'une part, notre explication nous paraît être en parfaite harmonie avec l'expression catholique du dogme de la Trinité ; et d'autre part, elle s'appuie sur l'observation la plus exacte des faits psychologiques.

Et d'abord, c'est à la personne du Père que le Symbole attribue la toute-puissance : *Credo in Deum Patrem omnipotentem.* Or, la toute-puissance de Dieu est dans sa *volonté* souverainement efficace, dans son *activité* infinie. C'est toujours sous la notion de *Verbe,* de suprême intelligence, que la personne du Fils est présentée dans les textes sacrés : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* ; *Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, omnia per ipsum facta sunt.* « Chaque être, dit saint Augustin, a la raison propre de sa création ; où placer les raisons des choses, si ce n'est dans l'*intelligence* même du Créateur ? » Enfin, c'est comme source d'amour et de charité que l'Église propose à nos adorations la troisième personne de la Trinité divine : *fons vivus, ignis, caritas.* Mais l'Esprit saint est aussi représenté comme une source de lumière. Ceci ne contredit en rien nos explications. L'amour dans l'homme n'est pas seulement principe d'action ; en échauffant le cœur, il éclaire l'intelligence. Car, plus l'amour s'applique à l'objet, plus il en accroît la connaissance. Ainsi, rien de plus efficace que l'amour

de Dieu, pour donner l'intelligence de ses perfections infinies.

En second lieu, l'observation psychologique contredit sur tous les points l'analogie qu'on chercherait à établir entre la *mémoire* et la personne du Père ou de l'Esprit saint. La mémoire dans l'homme est une faculté passive et dérivée ; elle suppose l'exercice préalable de l'*intelligence* ; car elle n'est que la *connaissance rappelée*. Elle n'est pas principe d'action ; car rien de plus involontaire en général que le souvenir, rien de plus rebelle à tous les efforts de la volonté que la mémoire, quand nous en sommes dépourvus. La mémoire ne peut donc en aucune manière nous représenter la toute-puissance du Père, puisque, bien loin de pouvoir être conçue comme le principe générateur du Fils, elle ne serait que le reflet du *Verbe* ou de l'*intelligence*. La mémoire ne peut davantage être considérée comme représentative de l'Esprit saint ; car le souvenir ne suppose rien de plus que la conception ou la représentation d'une chose déjà connue. Le souvenir est idée et non sentiment ; le souvenir est le retour d'une notion que l'esprit avait perdue de vue et qui lui apparaît de nouveau ; le souvenir n'a donc rien qui présente la moindre analogie avec l'amour, avec la charité, avec ce feu divin qui embrase et féconde les cœurs, et leur inspire ces dévouements sublimes qui font les Vincent de Paule et les martyrs. D'ailleurs, n'est-ce pas rabaisser la Divinité au niveau de l'homme que de lui attribuer la mémoire? Dieu, par cela seul qu'il est éternel, ne voit-il pas d'un seul regard, qui est lui-même, comme parle Fénelon, le passé, le présent et l'avenir? La mémoire suppose la succession, l'intermittence et le progrès de la connaissance. Or, il n'y a rien de tout cela en Dieu ; sa science est infinie comme lui-même.

Si donc il est possible à la raison humaine de montrer dans l'homme l'image de la Trinité divine, nous ne pensons pas qu'elle puisse se révéler en dehors des principes que nous venons de poser. *Vouloir, connaître, aimer*, telle est incontestablement la triple manifestation de la substance de l'âme humaine et de la puissance qui est en elle. Et ceci est parfaitement d'accord avec notre destinée. Pourquoi, en définitive, l'homme a-t-il été mis sur la terre? pour *connaître*, pour *ai-*

mer, et pour *pratiquer* le bien. Or la religion, en nous enseignant que la seule fin de notre nature est de connaître, d'aimer et de servir Dieu, ne résout-elle pas clairement dans notre sens le problème de la trinité humaine, par la destination qu'elle assigne aux trois facultés essentielles à notre âme ? Donc, il nous paraît évident que c'est comme être sensible, intelligent et libre que l'homme est l'image de Dieu. En un mot, qu'est-ce que la perfection pour l'homme? n'est-ce pas de réaliser dans ses œuvres, autant qu'il est possible à la nature humaine, le bien absolu, le bien parfait? Mais la réalisation du bien par la puissance de la volonté en suppose la connaissance et l'amour; et de même que Dieu peut tout ce qu'il veut, connaît tout ce qu'il peut, aime tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait, de même l'homme se possède comme activité libre, a conscience de la force qu'il possède et des actes qu'il produit, et s'aime lui-même dans sa liberté et dans le bien qu'il opère.

QUATRIÈME PARTIE.

DE LA NATURE DU SUJET PENSANT.

La loi de l'esprit humain est l'unité. Tout, dans le développement de la pensée, vient se résoudre en définitive dans l'unité. C'est dans l'unité d'idée et de sentiment que s'opère la simplification des impressions multiples qui concourent à les former. C'est à l'unité de pouvoir (sensibilité, intelligence, ou volonté), qu'il faut ramener les faits si nombreux et si variés qui s'y rapportent et qui y ont leur source. Enfin, c'est dans l'unité substantielle du sujet pensant que les trois facultés qui constituent la trinité humaine ont leur principe et leur support; car ce qui pense en nous, ce qui sent, ce qui connaît et ce qui veut, est un, simple et indivisible. C'est ce qu'il nous reste à démontrer par les preuves suivantes, que nous nous bornerons ici à indiquer sommairement.

ARTICLE Ier. — *Existence de la substance corporelle prouvée par l'existence même des modes et des propriétés de la matière.*

Pour nier l'existence de la substance corporelle, il faudrait prouver que la solidité, l'étendue, l'impénétrabilité, la forme, etc., n'ont aucune réalité hors du moi qui les perçoit. Or, nous croyons invinciblement à l'objectivité des phénomènes matériels. Il nous est tout aussi impossible de douter de l'existence de la solidité que nous touchons, de l'étendue dont nous parcourons les dimensions, de l'impénétrabilité qui résiste au contact de notre main, de la figure dont elle embrasse les contours, qu'il nous l'est de douter de notre propre existence. Mais *tout phénomène se rapporte nécessairement à une substance.* Tout mode se rattache à un sujet d'inhérence. La solidité, l'étendue supposent un être solide, étendu. Si donc nous sommes forcés de croire au témoignage de nos sens qui nous attestent l'existence des propriétés de la matière, nous ne sommes pas moins invinciblement forcés par notre raison de croire à l'existence des êtres auxquels ces propriétés appartiennent. En un mot, il existe des substances que nous appelons *corps*, et l'idée de ces corps est inséparablement unie dans notre esprit à l'idée de forme, d'étendue, d'impénétrabilité, etc.

ARTICLE II. — *Existence de la substance pensante prouvée par l'existence même des modifications de la pensée.*

Mais si nous croyons irrésistiblement à l'existence du sujet ou de l'être que nous appelons *corps*, quand nos sens perçoivent quelqu'une des propriétés de la matière, nous croyons tout aussi nécessairement à l'existence du sujet qui pense en nous, quand notre conscience perçoit quelqu'une des modifications de notre pensée. Car nous croyons à la réalité de notre pensée, sur le témoignage de notre conscience, avec autant de force que nous croyons à l'objectivité des phénomènes matériels sur le témoignage de nos sens; et si notre raison nous oblige à croire que sous ces phénomènes réside une substance

à laquelle ils se rattachent, le même principe nous conduit à affirmer avec une pleine et entière certitude, que toute pensée suppose un être pensant, que toute sensation, toute connaissance, toute volition supposent un sujet doué de la faculté de sentir, de connaître et de vouloir. Car, encore une fois, tout attribut, quel que soit son degré de fixité, ne se soutient pas tout seul. Il y a en nous quelque chose en qui se succèdent nos idées, nos sentiments, nos déterminations, et ce quelque chose, qui ne disparaît pas avec chaque idée, chaque sentiment, chaque volition, est le support permanent de tous ces faits passagers, de tous ces phénomènes fugitifs; c'est en lui qu'ils se produisent, et c'est lui qu'ils modifient, sans détruire et sans altérer son essence, qui se maintient, qui subsiste toujours la même, au milieu de cette variété de manières d'être.

ARTICLE III. — *Distinction de l'âme et du corps. Ce qui pense en nous n'est pas la substance corporelle.*

Nous sommes certains qu'il existe en nous un être, une substance, sujet de la pensée, comme nous sommes certains qu'il existe des êtres, des substances, sujets des phénomènes matériels. Mais la substance qui pense en nous, et que nous appelons notre *âme*, notre *esprit*, est-elle la même que la subsance à laquelle nous attribuons la solidité, l'étendue, la figure, et que nous appelons notre *corps ?* Cette identification des deux substances, de l'âme et du corps, est impossible.

Quand deux êtres doivent-ils être considérés comme distincts? Quand ils sont conçus comme pouvant exister séparément; quand la notion de l'un n'est pas la notion de l'autre; lorsqu'enfin les modes de l'un ne sont pas les modes de l'autre.

Or, 1° je conçois très-clairement l'*esprit* et le *corps* comme pouvant exister séparément. Ma raison ne répugne nullement à concevoir un *esprit* exclusivement sujet de la sensation, de la perception, de la volition ; et elle ne répugne pas davantage à concevoir un *corps*, exclusivement sujet de l'étendue, de la figure, de la mobilité. La conception de l'un n'est pas plus contradictoire que la conception de l'autre.

2° La définition qu'on donne de l'esprit et du corps prouve

que dans aucune intelligence humaine la notion de l'*esprit*, sujet de la pensée, ne se confond avec la notion du *corps*, sujet de l'étendue tangible.

3° Les modes de l'esprit, ou phénomènes internes, ne sont pas les modes du corps, ou phénomènes externes; et de même que c'est à un seul et même sujet, l'*esprit*, que nous rapportons nécessairement toutes les modifications de la pensée, sensations, sentiments, perceptions, actes d'attention et volition, c'est aussi à un seul et même sujet, le *corps*, que nous rapportons nécessairement toutes les modifications de la matière, solidité étendue, figure, mobilité. Donc l'*esprit* est distinct du *corps;* et l'on ne pourrait confondre ces deux substances sans confondre les faits internes, objet de la conscience, avec les phénomènes externes, objet des sens. En un mot, quoi de plus naturel, quoi de plus conforme à la raison, que de concevoir comme distincts deux êtres que nous concevons si clairement comme pouvant exister séparément, et dont nous pouvons nous former, et nous nous formons en effet une idée si différente? Quoi de plus logique que de distinguer les êtres par leurs modes, et de rattacher à des substances diverses des propriétés qui n'ont pas la moindre analogie entre elles?

ARTICLE IV. — *Incompatibilité de la pensée et de la matière prouvée par la nature même de la pensée.*

Rien de plus simple, rien de plus indivisible que la pensée. Prenez un sentiment, une idée, une volition, cherchez à décomposer chacun de ces faits, et vous vous convaincrez qu'il n'existe et ne peut exister comme sentiment, comme idée, comme volition, que sous la condition absolue de l'unité et de l'identité. Et qu'on ne dise pas qu'il y a des sentiments complexes, des idées complexes, des volitions complexes. Le phénomène interne le plus complexe est toujours un et identiqué à lui-même. Qu'il y ait des sentiments qui se composent de plusieurs autres sentiments, des idées qui se composent de plusieurs autres idées, des volitions qui se composent de plusieurs autres volitions; il faut toujours admettre le procéde de simplification qui ramène à l'unité cette pluralité de senti-

ments, d'idées et de volitions, pour n'en faire qu'un seul et même sentiment, qu'une seule et même idée, qu'une seule et même volition désormais indivisible, puisqu'ils ne sauraient subsister comme sentiment, comme idée, comme volition *sui generis*, dans leur état de composition et de complexité, sans se détruire et sans cesser d'être. L'unité, la simplicité, l'indivisibilité, tels sont donc incontestablement les caractères de la pensée; de même que la pluralité, la multiplicité, la divisibilité sont les caractères de la matière. Or, deux choses dont la nature est si opposée sont nécessairement inconciliables. C'est ce que nous allons démontrer par l'examen de l'hypothèse qui considérerait la pensée comme un attribut de la matière.

Prenons d'abord nos exemples parmi les phénomènes de la sensibilité. Soit *une seule sensation* de douleur. Cette sensation ne peut être éprouvée que par un sujet *simple ;* car dans l'hypothèse où le sujet sentant serait étendu et multiple, il arriverait, ou que chacune des parties dont il se compose éprouverait la sensation, et alors il n'y aurait plus qu'*une seule sensation,* mais un nombre infini de sensations; ou que chaque partie du sujet sentant éprouverait une partie de la sensation, ce qui est absurde, puisque, outre l'impossibilité évidente de diviser une sensation en tiers, en quarts, en cinquièmes de sensation, il resterait toujours à dire où la totalité se trouverait réunie ; ou enfin qu'une seule partie du sujet sentant éprouverait la sensation à l'exclusion de toutes les autres, et cette dernière hypothèse n'est pas moins inadmissible ; car cette partie étant étendue et divisible, comme toute portion de la matière, il resterait toujours à concevoir comment on peut concilier cette divisibilité avec l'unité de la sensation. Si, au contraire, on suppose cette partie simple, ce qui n'est pas, on reconnaît ce qu'on prétendait nier, c'est-à-dire l'unité du sujet sentant, seule compatible avec l'unité de la sensation.

Ce que nous avons dit des phénomènes de la sensibilité, peut se dire de ceux de l'intelligence. Soit, par exemple, l'idée de la ressemblance qui existe entre deux objets. Nul ne peut percevoir un rapport de ressemblance, sans avoir deux choses ou deux idées à comparer. Si le sujet qui compare et qui doit prononcer sur le rapport de ressemblance est étendu et

composé de parties, ne fût-ce que de deux, où placerez-vous les deux idées, dit M. Laromiguière? Seront-elles toutes deux dans chaque partie, ou l'une dans une partie, et l'autre dans l'autre? Choisissez; il n'y a pas de milieu : si les deux idées sont séparées, la comparaison est impossible. Si elles sont réunies dans chaque partie, il y a deux comparaisons à la fois, deux substances, deux *moi*, mille, si vous supposez l'âme composée de mille parties. Mais d'ailleurs cette dernière hypothèse est impossible, puisque chaque partie est de même nature que le tout, c'est-à-dire composée ou divisible; et il faut cependant un centre commun qui perçoive le rapport des deux idées dans sa simplicité, puisque rien n'est plus indivisible qu'une idée de rapport.

Le même raisonnement s'applique avec la même évidence à l'attention et à la volition. Rien de plus simple, rien de plus indécomposable que l'acte par lequel l'âme est attentive ou se détermine. D'abord, c'est une chose bien démontrée, que l'attention ne peut se partager, et qu'elle se détruit par l'effort même qu'on ferait pour diviser le regard de l'âme, et le répartir en même temps sur deux objets différents. Il en est de même de la volition : elle peut être plus ou moins faible, plus ou moins forte; mais forte ou faible, elle est certainement identique à elle-même, et suppose à la fois la parfaite simplicité du sujet voulant, et l'unité du but vers lequel il tend. En un mot, le vouloir suppose une force unique d'où part le développement d'activité qui le constitue, et une direction unique que cette force lui imprime ; car cette force ne pourrait se diviser dans son action et dans son but sans être contraire à elle-même et sans se neutraliser. Or, cette unité d'action et de tendance est incompatible avec la matière. Si le sujet voulant était composé de parties, où serait le centre d'action, où serait le principe d'activité? Si on le place dans chaque partie, il n'y a plus une seule volition, mais il y en a autant que de parties, autant que de principes d'activité; l'action serait divergente en même temps que multiple. Si on morcelle la volition pour en distribuer les fractions entre les parties, on divise ce qui est indivisible, on tombe dans l'absurdité, on tente l'impossible.

ARTICLE V. — *Unité et simplicité du sujet pensant prouvée par l'identité du moi et l'unité indivisible de la personne humaine.*

Ce qui ne peut être contesté, ce que la conscience affirme à chacun de nous avec une autorité irrésistible, c'est qu'il n'y a en nous qu'un seul *moi*, toujours un, toujours le même, au milieu de la perpétuelle mobilité de ses émotions, de ses idées et de ses actes; c'est que la personne humaine est aussi indivisible, aussi indécomposable que chacun des faits qui se succèdent à chaque instant en elle. Nous savons d'une science certaine que les phénomènes de la pensée sont dans une continuelle instabilité, que chacun d'eux ne dure qu'un moment, et fait place aussitôt à un autre, qui disparaît avec la même rapidité. Mais ce que nous savons avec une égale certitude, c'est qu'au sein de cette variété infinie, il y a quelque chose de permanent, quelque chose qui ne change pas, et qui n'admet dans son existence aucune solution de continuité, quelque chose enfin qui est le soutien indélébile de tous les phénomènes internes, et comme le lien indissoluble sans lequel tous les éléments fugitifs et isolés de la pensée ne pourraient former cette trame unie et continue qui constitue la vie intellectuelle et morale de l'homme.

Les principes que nous venons d'exprimer peuvent se résumer dans les trois propositions suivantes, dont le seul énoncé équivaut à une démonstration : 1° Quel que soit le mode actuel du *moi*, il en est affecté tout entier; c'est le *moi* tout entier qui sent, qui connaît et qui agit. 2° Quelque nombreux que soient ces modes, le *moi* est affecté tout entier par chacun d'eux; c'est le *moi* tout entier qui éprouve simultanément plusieurs sensations du toucher, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût. 3° Enfin quelque variés que soient ces modes, et quelque temps qui se soit écoulé entre eux, c'est toujours le même *moi* qui en est le sujet; c'est toujours au même *moi* que la conscience et la mémoire rattachent les modes présents et les modes passés, les perceptions et les souvenirs.

Nous disons d'abord que le *moi* est affecté tout entier par chacun des modes dont il a conscience. Et, en effet, qui oserait soutenir que quand il est sous l'influence d'une émotion quelconque, ou quand il acquiert une connaissance, ou enfin quand il prend une détermination, ce n'est que la moitié, ou le tiers, ou le quart de lui-même qui souffre ou qui jouit, qui connaît ou qui veut? Qui oserait dire que sa personne tout entière n'est pas engagée par la responsabilité morale d'une mauvaise action ou d'une mauvaise intention, n'est pas atteinte par le remords qui en est le premier châtiment? Qui oserait dire que le *moi* peut se diviser, de manière que le même acte ne serait imputable qu'à une partie du *moi*, tandis que les autres parties en seraient parfaitement innocentes?

En second lieu, on ne peut nier que chacun de nous ne puisse simultanément éprouver cinq sensations différentes. Il est même certain que le *moi* n'est jamais borné à une seule sensation; car il est bien rare que les cinq sens ne soient pas affectés en même temps, chacun selon sa nature, et par les causes qui ont la propriété d'agir sur lui. On ne peut nier non plus que ces cinq sensations isochrones n'aboutissent à un centre commun; car il n'y a pas un *moi* qui sente par le tact, un autre par la vue, un autre par l'ouïe, un autre par l'odorat, un autre enfin par le goût. C'est un seul et même *moi* qui sent et qui juge à la fois par ces cinq organes, qui compare ces diverses sensations et qui les distingue, qui veut prolonger les unes et se délivrer des autres, si les unes sont agréables et les autres pénibles. La simultanéité de ces modes prouve même invinciblement l'unité du principe sentant : car, dit M. Gérusez, s'ils n'étaient pas présents sur un seul point unique et indivisible, on aurait le sentiment d'autant de moi, qu'il y aurait de sensations; or, la conscience dément cette multiplicité. En serait-il ainsi si le *moi* était étendu et matériel? N'arriverait-il pas de deux choses l'une, ou que l'une de ces sensations occuperait le moi tout entier, et alors il ne pourrait plus être occupé par les autres, il y aurait succession, et non plus simultanéité; ou que l'une de ces sensations occuperait une partie de l'esprit, l'autre une autre, et alors ce ne serait plus le même *moi* qui éprouverait ces différentes sensations.

Enfin, quelque variés que soient ces modes, et quel que soit l'intervalle qui les sépare, c'est toujours le même *moi* qui en est le sujet; c'est toujours au même *moi* que la conscience et la mémoire rattachent les modes présents et les modes passés, les perceptions et les souvenirs, en un mot, toutes les modifications de la pensée. Or, si l'esprit était composé et multiple, il aurait le sort de tout ce qui est multiple et composé; il serait sujet à division, à dissolution, et par conséquent à mutation. Tout à tout, ou peu à peu, brusquement ou avec transition, il perdrait quelqu'une de ses parties ou toutes à la fois. Il serait identique à la manière des corps qui ne le sont pas véritablement.

Donc, il est évident que l'unité et l'identité du moi sont incompatibles avec la matière. Donc la pensée a son principe, non pas dans le *corps*, mais dans cette substance simple et indivisible que nous appelons *âme*.

Voyons en effet si nous pouvons dire du corps ce que nous avons dit du *moi*. Le *moi* est affecté tout entier par chacun des modes qu'il éprouve; chaque partie du corps, au contraire, a ses modes en propre, auxquels ne participent en rien les parties contiguës. L'oreille, par exemple, est étrangère aux impressions de la lumière et des couleurs, comme la rétine l'est à l'action des sons. Les saveurs n'affectent pas plus l'organe de l'ouïe, que les odeurs n'affectent l'organe de la vue. Enfin, chacune des propriétés de la matière n'agit que sur la partie du corps que la nature a mis en rapport avec elle. La contusion que je reçois au bras n'est rien pour la jambe. Or, quand mon bras est blessé, si le *moi* était en lui, il n'y serait qu'en partie; mais ce qui prouve qu'il n'est pas en lui, c'est qu'en même temps que je sens la douleur de mon bras, je sens que ma jambe est sans douleur : ce qui démontre avec évidence que le *moi* n'est ni l'un ni l'autre.

Nous avons dit encore que le *moi* tout entier éprouve simultanément plusieurs modes différents et même contraires; car je puis jouir, en satisfaisant ma faim, dans le même temps que j'éprouve une violente douleur à la jambe ou dans toute autre partie du corps. Mais ce qui est vrai pour le *moi* est impossible pour le corps, dont chaque partie ne peut avoir

qu'un seul mode à la fois, par exemple, une seule figure, un seul mouvement, un seul volume, un seul degré de densité ou de température.

Enfin, tandis qu'il est certain que le moi qui sent, qui connaît, et qui veut actuellement est le même *moi* qui sentait, qui jugeait, qui voulait hier, avant-hier, et ainsi de suite, en remontant jusqu'aux premiers moments de son existence, il est au contraire impossible de prouver que ce corps qui est le mien, et qui aujourd'hui a telle figure, telle dimension, telle pesanteur, etc., est absolument le même que j'avais il y a dix ans, il y a vingt ans. La science nous fait connaître que les parties de la matière sont dans une instabilité continuelle, et la physiologie nous apprend que le corps humain regagne à chaque instant, par l'alimentation et par toutes les voies naturelles, tout ce qu'il perd chaque jour par la transpiration et par mille autres moyens ; que chaque jour de nouvelles molécules s'ajoutent et s'assimilent à sa substance pour remplacer celles qui s'en détachent successivement, et qu'au milieu de cette croissance et de cette décroissance perpétuelles qui se balancent, l'opinion de ceux qui croient que le corps se renouvelle entièrement tous les dix ans n'a rien d'invraisemblable, rien que de très-conforme aux lois de la nature. Or, comment expliquer la mémoire dans l'hypothèse de la matérialité du sujet pensant ? Comment un corps qui, au bout de dix ans, n'aurait plus aucune des molécules dans lesquelles la pensée se serait développée avant cette époque, pourrait-il se souvenir des modes antérieurs, puisqu'il n'existait pas encore, et que pour se souvenir, il faut absolument avoir existé au moment où les modes qui en sont l'objet se sont passés ? L'identité du moi, si bien constatée par la conscience, a donc pour condition absolue l'unité et la simplicité du sujet pensant.

ARTICLE VI. — *Théorie phrénologique.*

La nécessité d'admettre un centre d'unité pour expliquer les opérations mentales est si évidente, que le matérialisme a été forcé de reculer devant les objections irréfutables de ses adversaires. Mais il ne s'est pas tenu pour battu. Ce centre d'u-

nité, selon lui, c'est le cerveau, qui, par les ramifications innombrables du système nerveux dont il est le tronc, se lie à toutes les parties du corps humain, et est le point d'union où toutes les fonctions de la vie et de la pensée ont leur principe. Nous n'examinerons pas ici le système des phrénologistes, que nous avons exposé et discuté dans notre *Cours complet de Philosophie*. Nous nous bornerons à rappeler dans ce Manuel 1° que ce que cette théorie peut avoir de raisonnable et d'admissible ne contredit pas la spiritualité de l'âme, puisque, fût-il vrai que les diverses protubérances du cerveau sont autant d'organes destinés à l'exercice de la pensée, il faudrait toujours reconnaître que le sujet pensant est autre que le cerveau; 2° que ce qu'elle a d'impossible et de contraire à la raison rentre dans la doctrine matérialiste, dont il est facile de démontrer la fausseté, par l'absurdité de la doctrine elle-même, et par l'immoralité des conséquences où elle conduit. Plusieurs phrénologistes admettent la liberté de l'âme, qu'ils invoquent même pour nous engager à perfectionner les organes de notre intelligence et de nos affections. Or, si la liberté peut agir sur le cerveau et le modifier, elle n'est donc pas une fonction cérébrale, elle est donc indépendante du cerveau et peut lui survivre. Bien plus, ils regardent l'immortalité de l'âme comme l'expression non équivoque de la véritable destinée de l'homme. Or, si le sujet de la pensée est immortel, s'il a en outre pour caractères l'unité et l'identité, il est évident qu'il n'est ni le cerveau, ni aucune portion du cerveau, puisque l'immortalité et la simplicité de l'âme sont incompatibles avec la multiplicité des molécules du cerveau et avec l'état de dissolution auquel il est réduit après la mort.

ARTICLE VII. — *Question de l'âme des bêtes.*

Quoique cette question n'ait qu'un rapport indirect avec les questions précédentes, nous en dirons cependant un mot.

Ceux qui accordent une âme aux animaux se fondent sur l'*analogie*. Le corps des bêtes, disent-ils, a les mêmes organes que le corps humain, et cette similitude d'organisation physique *prouve*, suivant eux, la similitude du principe moteur

dans ces deux êtres. Si on nie le principe pensant dans les bêtes, si tous leurs actes s'exécutent par le seul mécanisme des organes, on peut être conduit aussi à nier le principe immatériel de la pensée dans l'homme.

Ceux qui refusent une âme aux animaux répondent que l'homme ne connaît pas sa pensée par ses organes, mais par la perception de conscience, par l'observation intérieure. Mais l'observation intérieure est inapplicable aux animaux. Nous ne pouvons donc recourir qu'à l'observation extérieure. Or, que nous accusent *nos sens* dans les animaux ? *Des mouvements physiques* que nous *supposons*, par *analogie avec ce qui se passe en nous*, avoir pour principe une *substance*, un *être* doué d'intelligence, de sensibilité, de volonté, de liberté, c'est-à-dire, un *moi*, une personne, un esprit enfin. Mais l'analogie nous autorise-t-elle à *affirmer* l'existence d'un principe pensant dans les bêtes ? On le *suppose*; mais en est-on *certain ? sait-on* réellement qu'il existe ? Et en admettant que ce soit là une probabilité, est-elle plus forte que celle qui nous porte à croire les animaux régis par d'autre lois que celles qui régissent l'homme, et qui considère la pensée comme le caractère essentiel qui distingue la nature humaine de la nature animale. (Voyez à cet égard *Bossuet, Descartes, Malebranche, Buffon*, M. *de Bonald*, etc.).

Au reste, de quelque manière que cette question soit résolue, soit affirmativement, soit négativement, cette solution ne touche en aucune manière à la question de la spiritualité de l'âme humaine, et ne prouverait, même dans la seconde hypothèse, qu'une seule chose, à savoir, que les bêtes auraient été créées sur un autre plan et pour une autre fin que l'homme : conclusion la plus conforme sans contredit à l'idée que nous devons nous former de la dignité et de l'excellence de notre nature, créée à l'image de Dieu.

ARTICLE VIII. — *De l'union de l'âme et du corps.*

« L'homme, a dit Pascal, est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'au-

cune chose comment un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être : *Modus quo corporibus adhæret spiritus comprehendi ab hominibus non potest*; *et hoc tamen homo est.* »

Après ces paroles, nous n'essaierons pas de pénétrer un mystère incompréhensible. Nous prendrons le fait tel que la nature nous le donne, sans chercher à l'expliquer par des hypothèses qui ne prouveraient autre chose que la témérité de leur auteur. Ce fait incontestable, c'est que le corps et l'âme sont *distincts*, mais qu'ils sont *unis*; et ce qu'il nous importe de connaître, c'est non pas le *secret*, mais les *conditions* de cette union.

Or, ici encore la perfection de l'homme est dans l'unité, c'est-à-dire dans la subordination du corps à l'âme, dans l'harmonie des facultés spirituelles et corporelles concourant toutes à l'accomplissement d'une seule et même fin. *L'homme*, a dit M. de Bonald, *est une intelligence servie par des organes.* Cette définition si juste marque l'excellence de la nature spirituelle sur la nature animale, et la véritable destination de l'âme et du corps, le véritable rapport des deux substances. Evidemment ce qui doit dominer dans l'homme, c'est l'*esprit* et non la *chair*. Pour lui, l'*ordre* consiste à spiritualiser la vie organique, en la ramenant aux nobles instincts de l'esprit, comme le désordre consiste à matérialiser la vie psychique, en la ramenant aux instincts grossiers des sens. Mais si l'assujétissement complet du corps à l'âme, si la subordination des fonctions de l'un aux immortelles destinées de l'autre est la loi de notre nature, il n'est pas moins certain que cet accord parfait est au-dessus de la puissance humaine. Un fait que nul homme ne peut nier, c'est la lutte qui existe au fond de nous-même entre les tendances de l'esprit et celles de la chair. Il est trop vrai que l'harmonie qui a dû exister primitivement entre les facultés de l'homme est rompue. Le christianisme explique cet antagonisme des deux natures par le dogme de la chute originelle, dogme qui se retrouve dans les traditions de tous les peuples. De plus il nous fait connaître par quels moyens la bonté divine supplée à l'insuffisance de la nature humaine, pour accomplir sa fin; et toute philosophie qui prétend se

placer en dehors de ces dogmes est une philosophie fausse et dangereuse. « Pour moi, dit Pascal, j'avoue qu'aussitôt que la religion chrétienne me découvre ce principe que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela m'ouvre les yeux et me fait voir partout le caractère de cette vérité ; car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme et hors de l'homme. » Mais à côté de la dégradation, elle nous montre la réparation, et à côté de la misère et de la faiblesse humaine, le secours et l'assistance de la grâce divine. « Tout ce qu'il nous importe de connaître, dit le même Pascal, c'est que par Adam nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu, mais rachetés par Jésus-Christ ; et c'est de quoi nous avons des preuves admirables sur la terre. »

LOGIQUE.

La Logique a été définie : l'*art de penser* ; l'*art de raisonner* ; la *science des conséquences* ; l'*art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'instruire soi-même que pour en instruire les autres* ; l'*art de diriger les facultés de l'âme* ; la *science des règles qui servent de guide à l'esprit humain, pour bien penser* ; la *science des moyens universels de certitude usités entre les hommes*, etc. Nous résumerons ces diverses définitions, en disant que la logique est en effet *la science des règles ou de la méthode que doit suivre l'esprit humain dans la recherche et la démonstration de la vérité.*

Il existe donc une *vérité*, but constant des efforts de la raison humaine. Mais est-il donné à l'homme d'atteindre la vérité, et de la distinguer de l'erreur ? En un mot, y a-t-il une *certitude* pour l'homme? Oui, sans aucun doute; l'homme croit à la certitude, et rien ne démontre mieux la réalité des objets de ses croyances, que la confirmation de ces croyances par les effets qui y répondent. S'il y a une certitude pour l'homme, et si elle répond à quelque chose de réel, il doit y avoir des moyens de certitude, c'est-à-dire des moyens sûrs de parvenir à la vérité, et ce sont ces moyens que la logique a pour objet de faire connaître.

Ceci nous conduit à la division même de la logique. Il y a une certitude pour l'homme : mais à quels signes se reconnaît-elle? quel en est le *criterium ?* n'y en a-t-il qu'un seul, ou y en a-t-il plusieurs? En second lieu, puisque l'homme est souvent parvenu et parvient encore tous les jours à la certitude,

comme le prouve le mouvement de l'humanité tout entière, et l'appropriation de ses actes aux faits du monde, il existe indubitablement une voie pour y conduire. Or, nos divers moyens de connaître doivent-ils être tous considérés comme des moyens de certitude? Sont-ils tous légitimes, certains, infaillibles, et devons-nous admettre leur témoignage avec l'assurance que chacun d'eux peut nous conduire à la vérité? En troisième lieu, l'homme est sujet à l'erreur; c'est ce que certifie l'histoire du genre humain, et en particulier, celle de la philosophie et de la science. Quelles sont les causes des égarements dans lesquels l'esprit humain est tombé? Comment pouvons-nous sortir de l'erreur ou nous en préserver? Enfin, il y a des procédés à suivre dans la recherche de la vérité; il y a des principes de raisonnement à observer pour la démontrer et l'enseigner. A quelles règles subordonnerons-nous l'usage que nous devons faire de nos divers moyens de connaître, soit pour découvrir le vrai que nous ne connaissons pas encore, soit pour le montrer avec évidence à ceux qui pourraient en douter? Telles sont les questions que nous avons à résoudre.

Ainsi la première partie de ce Traité sera consacrée à l'examen critique des divers *criterium* de certitude proposés par les philosophes;

La seconde contiendra une réfutation du scepticisme;

La troisième indiquera les sources de nos erreurs et les moyens d'y remédier;

Dans la quatrième, enfin, nous exposerons les principes de a méthode soit d'invention, soit de probation.

PREMIÈRE PARTIE.

EXAMEN CRITIQUE DES DIVERS *criterium* DE CERTITUDE.

Tous les faux systèmes qui se sont produits, soit dans le siècle où nous sommes, soit dans les siècles antérieurs, ont eu

pour point de départ une égale prétention à ne reconnaître qu'un seul *criterium* de certitude pour tous les objets de la connaissance humaine. Les rationalistes, érigeant la *raison individuelle* en juge suprême de la vérité, la mettent au-dessus de toute autorité, soit divine, soit humaine. Les autres proclament la souveraineté de la *raison générale*, et placent la certitude dans le témoignage universel des hommes. D'autres enfin soutiennent que la *révélation* est le seul moyen d'arriver à la connaissance certaine. Nous nous proposons de faire voir que ces trois méthodes, vraies et légitimes, lorsqu'elles s'appliquent uniquement aux choses de leur ressort, sont fausses en tant qu'elles sont exclusives et absolues. Il suffira de les mettre en présence, pour qu'elles se démentent et se détruisent l'une l'autre.

1° Selon M. de La Mennais : « Les sens nous trompent et ne nous attestent rien de clair et de complet.

» Le sentiment n'est pas plus sûr ; son objet en apparence plus évident et plus simple n'en est pas moins, quand on y prend garde, un continuel sujet de doutes et d'illusions.

» Quant à la raison, elle doit être plus suspecte encore ; car d'abord elle n'opère que sur des données fournies par les sens et le sentiment, et il n'y a pas à compter sur ces données ; et ensuite comment opère-t-elle, et quelle garantie a-t-on de la légitimité de son procédé ? Que penser de la contrariété des conséquences qu'elle tire des mêmes principes, ou de l'identité de celles qu'elle tire de principes différents ? Enfin ne faut-il pas qu'elle associe la mémoire à ses actes, et la mémoire est-elle une alliée fidèle ? Ainsi tout est incertitude. Donc nécessité de chercher dans le témoignage universel, dans la raison générale, le principe de la certitude. »

« Mais, répond M. Damiron, pour écouter des témoins, il faut savoir qu'ils témoignent ; or, nous ne le pouvons qu'en percevant les mots qu'ils prononcent, et en trouvant un sens à ces mots : de là nécessité de l'ouïe pour la perception du son ; nécessité de la raison pour l'intelligence du sens ; nécessité de la conscience pour l'exercice de la raison.

» La faculté de sentir, de percevoir et de raisonner est trompeuse, selon M. de La Mennais : donc la croyance à l'autorité

dont elle est le principe nécessaire est aussi trompeuse. Nous devons donc douter de l'autorité comme de toute autre chose. La conséquence est, comme on voit, le scepticisme, car du moment qu'on refuse toute autorité aux sens, à la conscience et à la raison individuelle, celle-ci n'en conserve plus même assez pour avoir droit de dire qu'elle possède la vérité, quand elle s'appuie sur l'autorité de la raison générale. »

2° Selon M. Cousin, la raison est souveraine et absolue; mais elle ne l'est pas au nom du *moi*, qui ne la constitue ni ne la consacre, mais qui seulement la reçoit, la trouve et la sent en lui; elle l'est en son propre nom et de sa seule autorité. Elle cesse même d'être absolue du moment qu'elle prend le caractère d'une raison personnelle et privée.

« L'âme humaine a des moments où elle ne met rien du sien dans ses perceptions. Elle les reçoit et voilà tout. Alors ce qui se passe en elle, cette lumière qui s'y produit, cette raison qui s'y déclare, c'est la raison en elle-même, celle qui est la source de toute science.

» Ainsi, pour voir cette faculté s'exercer dans toute sa pureté, il faut tâcher de se surprendre dans un de ces états où le moi n'est pas en jeu, et s'oublie pour laisser faire ce Dieu qui veille en lui. Si l'on rencontre en soi de ces états, certainement on reconnaîtra que rien n'est plus réel que cette espèce d'aperception qui vient d'en haut, que cette aperception spontanée de la vérité. »

Mais, pourrait répondre un disciple de M. de La Mennais, en admettant qu'il y ait dans l'âme humaine de ces moments où le *moi* n'est pas en jeu, où, sous l'inspiration du Dieu qui veille en lui, il reçoit dans son intelligence la communication de la vérité, il faudrait encore donner une règle certaine, pour pouvoir distinguer à coup sûr ce qui appartient personnellement au moi, de ce qui appartient à cette raison absolue que M. Cousin appelle *la raison en elle-même*. Ce n'est donc pas là un moyen philosophique de connaître, et l'on ne pouvait donner à la certitude un appui plus vague, un fondement plus fragile que ce système. Il y a plus, en mettant l'esprit humain à la recherche de la raison absolue, sans lui faire connaître à quels signes il sera certain de l'avoir trouvée, on mène l'homme

tout droit au scepticisme. Sans doute la raison privée doit se soumettre à la raison souveraine, mais cette raison souveraine n'est qu'un fantôme si on ne la place dans le témoignage universel.

Selon M. Damiron, « l'intelligence est faillible ; mais elle ne se trompe jamais lorsque, surprise, irréfléchie, tout entière à l'impression qu'elle reçoit, elle prend la vérité, telle qu'elle lui vient, et se laisse faire son idée par les objets. »

Mais si l'on suppose deux spectateurs placés en présence d'une tour située dans le lointain, tous deux se laisseront faire également leur idée par l'objet, et cependant il peut arriver que l'un la juge ronde, et l'autre carrée. Comment concilier les deux opinions, si l'on n'a recours au tribunal de la raison publique? Transportez la question sur le terrain des grandes questions morales, et la nécessité du témoignage universel paraîtra encore plus évidente, pour ramener à l'unité la diversité des jugements particuliers.

Si nous présentons le rationalisme sous la forme éclectique, nous arriverons aux mêmes conséquences. D'après M. Damiron, c'est le jugement de la conscience qui est le *criterium* de certitude. Si les faits sur lesquels nous sommes appelés à prononcer ne sont pas conformes aux faits de la conscience, tels qu'ils se passent dans chaque individu, nous devons les déclarer faux. Mais le *fait de ma conscience individuelle* est-il l'archétype suprême sur lequel tous les faits du monde extérieur doivent se modeler, pour être conformes à la vérité? D'après M. Jouffroy, le véritable éclectisme consiste à choisir dans chaque système ce qui paraît vrai, selon certaines règles, et à chercher les membres épars de la philosophie dans les monuments qui la contiennent. Il y aura donc nécessairement autant de philosophies que d'individus, car chacun fera son éclectisme à sa guise; et ici encore l'anarchie des intelligences est inévitable. A la vérité, le choix à faire est subordonné à certaines règles; mais ces règles, quelles sont-elles? Et d'ailleurs qui sera juge de leur exacte et fidèle observation? Si c'est la raison individuelle qui a droit de décider, n'est-elle pas au-dessus des règles, ou n'est-ce pas à elle à les poser? Mais faire ainsi dépendre la vérité du jugement de la raison

privée, c'est engager l'esprit humain dans des contradictions sans fin : donc, nécessité de reconnaître au-dessus du sens privé quelque chose de supérieur et de souverain, le sens commun, la raison générale. Ici encore M. de La Mennais semble triompher.

3° Mais M. Bautain se présente à son tour dans l'arène, et attaque à la fois les rationalistes et les partisans du sens commun. « Les premiers, dit-il, ne croient qu'à leur *raison*... Mais demandez-leur d'où vient cette prétendue lumière du monde, quelle est cette souveraine de la terre : entre mille, vous n'en trouverez peut-être pas un qui vous dise nettement ce qu'il entend par le mot *raison*. Ou bien il répondra naïvement : La raison, c'est moi, c'est mon esprit. Les voilà donc chacun avec son moi, avec son esprit, en face du monde, en face les uns des autres, jugeant les objets suivant ses affections naturelles, et les impressions que les sens leur transmettent; et comme il n'y a pas deux individus humains dont le caractère, le tempérament et l'organisation soient parfaitement les mêmes, il s'ensuit qu'il n'y a pas deux raisons ou deux hommes de raison en parfaite harmonie. »

Mais quelle est cette autorité à laquelle M. Bautain veut que la raison individuelle se soumette ? Est-ce le témoignage universel ? Non. « Qu'est-ce que cette raison générale, dit-il en s'adressant aux disciples de M. de La Mennais, à laquelle vous accordez si libéralement le privilége de l'infaillibilité ? Est-ce la raison de tout le monde, ou au moins du plus grand nombre ? Elle se compose donc de la totalité ou de la majorité des raisons particulières ! Mais celles-ci vous les reconnaissez faillibles, et de plus vous les déclarez incapables de science, de vérité, de certitude. Est-ce donc que des raisons faillibles en se réunissant constitueront une raison infaillible ? »

Ainsi tout ce qui est humain étant contestable, variable, incertain, M. Bautain en conclut que hors de la catholicité, c'est-à-dire hors de l'Église, il n'y a pas de science véritable, point de certitude, rien que des opinions arbitraires, des systèmes humains; en un mot, selon lui, le *criterium* de la vérité, c'est la révélation, c'est la parole divine.

Mais, d'une part, lui objecteront les rationalistes, comment

certifier la réalité du livre qui contient la parole divine, ainsi que la réalité des faits qui attestent son authenticité, si ce n'est par la raison privée ; et d'autre part, lui répondra M. de La Mennais, *si les traditions primitives ne se perdent jamais entièrement*, s'il existe une *vérité originelle*, *impérissable, qui se retrouve au fond de toutes les variations, de toutes les opinions, de toutes les erreurs*, vous admettez donc par cela même la *raison générale*, comme seule gardienne et dépositaire de cette vérité, puisque la raison individuelle ne peut l'être.

4° En présence de ces contradictions, M. Buchez a tenté aussi de résoudre le problème, et propose à son tour un nouveau *criterium*. Selon lui, le vrai *criterium* de la certitude, ce n'est ni la société, ni l'homme, ni la législation, ni la science ; le caractère de l'universalité n'appartient à aucune de ces choses. « La science, dit-il, est de nulle valeur, si elle ne conclut pas à une pratique. Or, quel est le *criterium* de la pratique ? N'est-ce pas le but ou la *morale* ; et par conséquent le juge ou la loi générale de la science peut-il être autre chose que la morale ? La morale, voilà la vérité absolue, universelle de ce monde, etc. »

Mais d'abord ce système n'est pas nouveau. Comme M. Buchez, Kant rejette tout *criterium* spéculatif, et n'admet qu'un *criterium* pratique. Selon lui, toute connaissance purement ontologique ou intellectuelle n'a aucune valeur réelle, comme moyen de parvenir à la vérité.

En second lieu, ce système est faux dans son principe, et repose sur des distinctions plus subtiles que vraies. Suivant M. Buchez, il est impossible, en bonne logique, d'admettre que la certitude réside jamais dans un *moyen*. « En effet, dit-il, un moyen est toujours quelque chose d'approprié à un but, par suite dépendant de ce but : vrai s'il s'y rapporte ou y tend complètement, faux s'il ne s'y rapporte ou n'y tend qu'imparfaitement. On juge le moyen par le but ou plutôt par la convenance qu'il présente avec celui-ci. La certitude donc réside plutôt dans le but que dans le moyen. Le *criterium* qui juge le moyen est déduit du but, et non de toute autre part. » Une pareille doctrine pourrait conduire à des conséquences fort

dangereuses. Car dans beaucoup de circonstances, la moralité du but ou de la fin que l'on se propose serait loin de justifier les moyens. Mais d'ailleurs placer le *criterium* de la vérité dans le but qu'on se propose d'atteindre, n'est-ce pas le placer dans la *volonté* ? et le placer dans la *volonté*, n'est-ce pas anéantir la loi morale, si l'on n'admet pas au-dessus de la volonté quelque chose de supérieur et d'indépendant qui en soit la règle ? Bien loin que le *criterium* de la certitude soit dans l'*acte*, dans la *pratique*, c'est-à-dire en définitive dans l'exercice de la volonté, combien de fois n'arrive-t-il pas que la pratique est en désaccord avec la loi morale, avec l'*idée* que nous avons du devoir ? M. Buchez veut que le *criterium* de la certitude soit de l'ordre pratique, et non de l'ordre intellectuel. Mais la vérité, pour agir sur les déterminations de la volonté, ne doit-elle pas d'abord agir sur les conceptions de l'entendement ? Avant de régir les actes, ne doit-elle pas éclairer l'esprit ? Ne doit-elle pas être un objet de connaissance, avant d'être une règle d'action ?

En troisième lieu, le *criterium* de M. Buchez n'est pas universel ; il est insuffisant, incomplet et inapplicable dans un grand nombre de circonstances. Il veut que la morale soit juge de tout. Mais il est une foule de questions scientifiques qui, ne se rapportant pas au devoir de l'homme, à l'usage qu'il doit faire de sa liberté, ne sont point par conséquent de son ressort. En serai-je, par exemple, moins honnête homme et moins bon chrétien, si je crois avec Tycho-Brahé que c'est le soleil qui tourne autour de la terre, ou si je me range à l'avis de Copernic, qui veut que ce soit la terre qui tourne autour du soleil ?

Enfin, la morale ne se soutient pas toute seule : il lui faut un appui. La morale n'est pas un être qui soit par lui-même, qui ait une existence propre et indépendante : la morale est une règle, et comme règle elle est objet de science. Or, cette science, comment s'acquiert-elle ? par quel moyen ? On nous propose un *criterium* ; mais ce *criterium* est sans doute quelque chose de saisissable, quelque chose qui est à la portée de tout le monde. D'où nous vient-il, et par qui nous est-il donné ? Ce moyen est-il dans l'individu ; est-il dans la société ; est-il

en Dieu ? Si on le place dans l'individu, on retombe dans la doctrine rationaliste, qui donne pour base à la certitude le témoignage de la raison privée ; si on le place dans la société, on retombe dans la doctrine du sens commun ; si on le place en Dieu, on rentre dans le système de M. Bautain.

Solution simple de la question.

Il résulte de l'examen auquel nous nous sommes livrés qu'aucun des *criterium* proposés ne soutient l'épreuve d'une discussion approfondie, et ne résiste aux objections que ses concurrents peuvent fournir à la raison pour l'attaquer dans quelqu'un des principes sur lesquels il se fonde. Or, si l'un d'eux était véritablement universel, il aurait nécessairement réponse à toutes les difficultés qu'on lui oppose. Et toutefois chacune de ces doctrines renferme quelque chose de profondément vrai ; mais ce qui fait que toutes sont fausses, c'est leur caractère exclusif. Nous tâcherons d'établir que le témoignage de la raison privée, celui de la raison générale et celui de la révélation, sont les trois moyens de connaître que Dieu a mis à la disposition de l'homme, et que par cela même que l'on croit à l'existence de *Dieu*, du *genre humain* et de l'*individu*, il faut accepter ces trois sources de la connaissance, ces trois autorités, ces trois témoignages, sous peine de tomber dans le scepticisme.

La faculté de connaître s'applique à deux espèces de vérités.

La première a rapport aux choses que l'homme peut connaître par lui-même, c'est-à-dire par le développement des facultés qui sont en lui, et en raison des lois constitutives de sa nature.

La seconde a rapport aux choses qui ne peuvent être connues à l'homme que par révélation, et dans l'ignorance desquelles le laisseraient éternellement la faiblesse et l'imperfection de son intelligence, si Dieu ne lui en communiquait la connaissance par un moyen surhumain.

Il faut admettre cette distinction ; car si on ne l'admet pas, comme il n'y a plus qu'une seule espèce de vérité, et qu'un

seul moyen de la connaître, il faut soutenir, ou avec M. Cousin que le *moi* est tout, et alors Dieu et la société s'absorbent en lui ; ou avec M. de La Mennais que la *société* est tout, et alors Dieu et les individualités humaines disparaissent et s'effacent devant elle ; ou avec M. Bautain que *Dieu* est tout, et alors la société et les individus sont annihilés, et se perdent dans l'unité et l'universalité de l'intelligence infinie. Ainsi le panthéisme est la conséquence inévitable où tombent toutes ces doctrines, en tant qu'absolues.

Dans la première espèce de vérités, il y a encore une distinction à établir.

Il y a des vérités individuelles, particulières et relatives, et des vérités universelles, générales ou communes ; des vérités conditionnelles ou contingentes, et des vérités absolues ou nécessaires.

1° Les vérités relatives et particulières sont celles qui se rapportent à l'individu pris à part, à ses besoins personnels, à sa manière de percevoir et de sentir, à son activité propre, à son existence privée, et qui constituent son individualité. Pour celles-là, l'homme n'a pas besoin d'autres motifs de certitude que l'autorité et le témoignage du sens intime.

Chaque homme a sa vie à lui, sa vie qui lui est propre, sa pensée qui lui appartient ; c'est cette vie, c'est cette pensée qui distingue sa personnalité, son *moi* de tous les autres *moi*. C'est par cette vie, par cette pensée qu'il a conscience de soi-même, et qu'il ne confond pas son existence avec les autres existences, avec celle de la nature, avec celle de Dieu. En un mot, chaque être humain, chaque esprit a ses manières d'être, ses modifications, ses opérations qui lui appartiennent en propre, qui sont les siennes et non celles d'un autre. Chaque homme a donc bien réellement le droit d'affirmer son existence par sa pensée, et je ne sais comment M. de La Mennais a pu contester cet enthymème de Descartes : *Je pense, donc je suis*. Si cette affirmation n'est pas primitivement dans l'esprit sous cette forme, elle y est en réalité ; car tout individu croit invinciblement à son existence, dès qu'il a conscience de sa pensée.

Tant que ces affirmations restent dans les bornes de mon

individualité, tant qu'elles s'appliquent uniquement à mes manières d'être à moi, sans que je prétende en faire l'application à d'autres moi, et conclure de ce que je sens que les autres doivent sentir de même, elles sont légitimes, leur objet est certain, et encore une fois le témoignage du sens intime est irréfragable.

Mais si d'une manière d'être qui m'est propre, je veux faire une manière d'être commune à tous, j'outrepasse mon droit. L'homme peut, de sa seule autorité, prononcer des affirmations individuelles; mais il ne peut de même prononcer des affirmations ayant un caractère universel. Ce qui ne veut pas dire que l'individualité d'une perception détruit la réalité de son objet, ni par conséquent sa certitude. Il est évident que le monde n'en existerait pas moins, lors même qu'il n'y aurait sur la terre qu'un seul homme pour le contempler et le connaître. Seulement la connaissance et la certitude, au lieu d'être communes à plusieurs intelligences, seraient particulières à une seule.

Les vérités que perçoit l'individu ne sont donc que des vérités relatives, tant qu'elles n'ont pas été perçues par les autres hommes. Jusque là, il ne peut, par la connaissance qu'il en prend, leur imprimer qu'un caractère d'individualité. C'est ce que M. de La Mennais a fait ressortir avec son admirable talent. Il a interdit à l'individu le droit d'universaliser les vérités qu'il perçoit, en s'appuyant uniquement sur le sens particulier. Et la raison en est très-simple. Comme l'expérience de chaque jour prouve que les individus sont souvent affectés diversement par les mêmes objets, selon le point de vue particulier sous lequel chacun d'eux les a considérés, il s'ensuivrait que les manières les plus diverses de voir et de sentir pourraient être affirmées avec le même droit comme universelles; ce qui implique contradiction.

Mais M. de La Mennais nous paraît avoir fait confusion lorsqu'il tire de ces principes la conclusion qu'il n'y a de certain que ce qui est consacré par l'adhésion générale. D'où il faudrait conclure qu'il n'y avait rien de certain pour le premier homme dans le témoignage de ses sens, de sa conscience et de sa raison. Nous en concluons, nous, seulement, que la

certitude humaine renfermée dans les bornes d'une individualité n'était encore qu'individuelle, puisqu'il n'y avait pas encore de raison générale, dans le sens que M. de La Mennais attache à ce mot. Nous appellerons donc vérités individuelles et certitude privée celles qui n'auront point encore franchi la sphère de l'individualité, celles qui seront encore renfermées dans l'intelligence du *moi*, et nous poserons ce principe incontestable, que l'individu, avant d'imposer ses convictions aux autres, doit, s'ils refusent de le croire sur parole, les placer sous le point de vue et dans les circonstances où il se trouvait lui-même lorsqu'il a perçu tel phénomène ou signalé telle loi de la nature. Il ne suffisait pas, par exemple, à Herschell d'affirmer l'existence de sa nouvelle planète ; pour universaliser son affirmation et sa propre certitude, il devait la faire voir aux autres astronomes, comme il l'avait vue lui-même. Mais aussi, il n'est pas moins incontestable que personne n'a droit de nier la découverte qu'un savant annonce avoir faite, et la réalité de l'existence qu'il accuse, avant de s'être placé avec l'objet dans les mêmes rapports et dans les mêmes conditions où l'auteur de la découverte était placé lui-même lorsqu'il l'a signalée, et avant d'avoir pu constater ainsi l'erreur d'observation où il est tombé, s'il y a erreur. La nier, uniquement parce qu'elle n'aurait pas pour elle l'assentiment universel du genre humain, serait une absurdité.

2° Jusqu'ici nous n'avons parlé que des vérités individuelles et universelles *contingentes*, c'est-à-dire qui pourraient être ou n'être pas. Ce sont toutes celles qui résultent de nos rapports avec nous-même et avec le monde sensible, ou qui ne constatent que des phénomènes passagers ou des existences variables. Mais il est d'autres vérités, dont l'objet ne peut pas ne pas être, qui affirment des choses éternelles, immuables, nécessaires, inconditionnelles, et dont le caractère est par conséquent absolu. Ce sont les vérités qui se rapportent à Dieu, à ses attributs, à nos devoirs envers lui, à la distinction du bien et du mal, à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses d'une autre vie ; ce sont, en un mot, tous les principes de la morale, et tous ces axiômes primitifs qui sont comme la forme de l'intelligence humaine, tels que le rapport nécessaire de

l'effet à la cause, de l'ordre à l'intelligence. Or, c'est ici qu'il est indispensable que l'individu se mette complètement en harmonie avec la raison générale, avec la conscience universelle du genre humain.

Les sciences physiques et naturelles, essentiellement progressives, ne diront jamais leur dernier mot. Mais la morale a dit le sien dès le berceau du monde. Tant qu'il ne s'agit pour nous que d'étudier et de connaître le monde sensible, nous sommes libres de ne l'envisager que sous le point de vue qui nous paraît le mieux répondre à nos besoins individuels, et de ne nous mettre en rapport avec lui que dans ce qu'il a de conforme à nos goûts et à nos intérêts actuels et privés. Mais il n'en est plus de même dans les choses dont nous nous occupons ici. Si l'homme est en quelque sorte maître de varier la vérité, selon qu'il lui plaît de s'attacher de préférence à tel point de vue scientifique, il n'est pas libre de changer ses rapports avec Dieu, avec ses semblables et avec lui-même. Ces rapports sont inconditionnels, immuables, absolus. Ce n'est pas lui qui les a établis; c'est Dieu lui-même qui les lui impose comme lois, comme conditions d'existence.

Il s'ensuit que ce n'est pas à l'individu qu'il appartient de les certifier, de s'en constituer le garant, comme il certifie, comme il affirme ses découvertes scientifiques; mais à la société, mais au genre humain tout entier, dont ces vérités sont l'héritage commun et qui en est le seul dépositaire. Comme chacune de ces grandes vérités a pour conséquence un devoir à remplir envers l'humanité, l'humanité seule a pu être investie par Dieu du privilége de conserver le titre primordial en vertu duquel chaque homme est obligé envers ses semblables. S'il en était autrement, si l'individu pouvait être considéré comme le légitime et infaillible interprète de cette charte immortelle, il n'y aurait plus d'autre morale que celle de l'égoïsme et des passions.

Ce n'est pas que l'individu ait toujours besoin de consulter la raison générale, pour connaître les vérités absolues et nécessaires; la raison générale n'a d'autre mission que d'interposer l'autorité de ses décisions, en cas de dissentiment. Outre la promulgation de la loi morale par la voix des nations et des siècles, il en est une particulière qui se fait intérieurement

dans l'homme par la voix de la conscience. Ces vérités sont donc dans l'individu, comme elles sont dans la société en général ; bien différentes en cela des vérités de la science humaine, auxquelles l'immense majorité du genre humain reste étrangère, qui sont une acquisition de l'expérience, et qu'il est indifférent à l'homme d'ignorer ou de connaître, parce qu'elles n'importent en rien à la conduite de la vie. Celles-là au contraire sont pour lui l'objet d'une perception intuitive, directe, immédiate, l'objet d'une foi naturelle, nécessaire, irrésistible, parce que, doué de liberté, et ayant à répondre de l'usage qu'il en fait à chaque instant, il lui faut un guide toujours présent, toujours à sa portée, qui l'éclaire sur la moralité de chacun des actes qu'il va produire, parce que dans l'impossibilité où il est, dans beaucoup de circonstances, de recourir au témoignage du genre humain ou de recueillir les suffrages de la majorité, avant d'agir, il faut qu'il soit poussé à adhérer à la distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste, par la force même de l'évidence interne.

Mais la garantie définitive, le seul *criterium* de certitude des vérités morales, ce qui met véritablement le sceau aux croyances invincibles dont elles sont l'objet, ce qui fait qu'on peut les affirmer comme vraies, sans condition, absolument, c'est leur caractère d'universalité. C'est ce caractère qui seul peut faire considérer les vérités dont nous parlons comme des lois de la nature humaine et de la société ; c'est ce caractère qui seul peut les faire distinguer de tous ces écarts de la raison particulière, de toutes ces dissonnances individuelles auxquelles les passions et les différences d'éducation donnent naissance, et qui, en mettant l'individu hors de la règle commune, le placent par là même en dehors de l'humanité et de ses conditions d'existence. Or, ce qui est loi de la nature humaine dans l'ordre moral doit être affirmé comme nécessaire, comme vrai absolument ; car il n'y a rien au-delà. Les lois de la nature humaine sont l'expression de la raison divine, qui est infaillible. Ainsi la véracité de Dieu est en dernière analyse la garantie de la certitude de ce qui est cru universellement par le genre humain. *Consentio omnium gentium lex naturæ putanda est.* (Cicer.) Mais en même temps l'observation psychologique

certifie que ce qui est cru universellement par le genre humain se trouve à l'état de croyance invincible dans chaque conscience individuelle; et cette autre garantie a bien aussi son importance. Ne fallait-il pas en effet que la Providence fournît à chaque *moi* le moyen de distinguer par lui-même ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter, afin que nulle conscience privée n'eût le droit de démentir la conscience universelle, ou de prétexter cause d'ignorance.

3° Occupons-nous maintenant de la seconde espèce de vérités, de celles que la révélation peut seule nous faire connaître.

Celles-ci ont leur principe de certitude, leur autorité, non plus dans la conscience du *moi*, comme lorsqu'il s'agit de constater son existence privée par les modifications et les opérations qui lui sont propres; non plus dans la raison générale, comme lorsqu'il s'agit de déclarer lois immuables de l'intelligence et de la volonté, ces axiômes qui sont la base commune de toutes les sciences, et ces principes de morale qui sont la règle des devoirs de tous; mais dans le témoignage direct et positif de Dieu, mais dans l'infaillibilité de l'Église qui a reçu de Dieu la mission spéciale d'annoncer sa parole et de faire connaître ses décrets.

Des vérités révélées surnaturellement aux hommes ne peuvent en effet être communiquées, enseignées, certifiées que par une autorité surnaturellement infaillible. Or, cette infaillibilité n'appartient pas à l'homme dans l'ordre de la nature. Le christianisme repose donc uniquement sur le témoignage de Dieu d'abord, et de l'Église ensuite par délégation spéciale; par la raison très-simple qu'il s'agit ici des actes de Dieu, de son essence, de sa nature, de ses desseins sur l'homme déchu par le péché de nos premiers parents, de ce que sa miséricorde infinie l'a porté à faire pour le réhabiliter, pour le sauver, et qu'il n'y a pas de moyen philosophique et naturel de pénétrer, soit immédiatement par intuition, soit médiatement par induction et déduction, les profondeurs de ces mystères : car ici tout nous manque, les faits et les principes, qui sont également hors de la portée d'une intelligence finie. La rédemption du genre humain, par exemple, n'était pas de nature à être saisie,

connue, devinée par l'homme, si elle n'avait été surnaturellement révélée par les prophéties qui l'avaient annoncée, et par la parole même de Jésus-Christ. Il fallait que le Verbe fait chair prouvât lui-même sa divinité, et manifestât son avènement comme Sauveur, en montrant que sa parole si féconde en miracles, et à laquelle toute la nature se montrait si soumise, ne pouvait être que cette même parole éternelle et toute-puissante qui d'un mot l'avait fait sortir du néant.

Il y a dans l'ordre de la religion, dans l'ordre de foi théologique, trois choses à considérer : 1° les notions ou connaissances nouvelles qu'elle nous donne, indépendamment des principes de la loi naturelle, c'est-à-dire les vérités ou dogmes qu'elle propose à notre croyance, comme venant de Dieu; 2° les préceptes ou commandements qu'elle nous impose par l'ordre de Dieu ; 3° les faits surnaturels ou les miracles qu'elle nous présente comme preuves de la divinité de son auteur, de la mission divine de l'Église qu'il a instituée et de l'autorité dont il l'a revêtue.

Il est évident que, pour que nous soyons déterminés à nous soumettre aux préceptes et aux commandements de l'Église, pour que notre volonté s'assujétisse à ses décisions, il faut que l'on ait mis d'abord dans notre intelligence des motifs capables de nous y déterminer, c'est-à-dire des notions ou des vérités dont les devoirs que la religion nous impose soient la conséquence immédiate et nécessaire. Quelle raison, par exemple, les chrétiens auraient-ils d'observer les saintes pratiques de la confession et de la communion, s'ils ignoraient que ce sont des sacrements d'institution divine, s'ils ne croyaient pas à la rémission des péchés et au pouvoir que l'Église a reçu de lier et de délier, s'ils ne savaient pas que le corps de Jésus-Christ est substantiellement sous les espèces du pain et du vin, et que toute les fois qu'ils reçoivent ce corps, ils consomment eux-mêmes l'œuvre de leur rédemption, et participent à tous les mérites du Christ ? En un mot, dans l'ordre logique, l'enseignement des dogmes précède l'enseignement des devoirs, afin que l'intelligence éclaire la volonté, et motive ses déterminations.

Mais il est également évident que pour que l'Église puisse faire accepter à notre intelligence et à notre raison des vérités

dont la plupart sont au-dessus de notre raison et de notre intelligence, il faut qu'elle prouve que ces révélations émanent de la divinité même, qu'elles sont l'expression d'une communication verbale surhumaine; il faut qu'elle démontre la vérité, la réalité de cette révélation, en établissant que c'est Dieu lui-même, qui, voulant qu'il fût permis à l'homme de pénétrer les incommensurables profondeurs de son essence et de ses desseins éternels, a jugé à propos de lui dévoiler une partie des mystères de son être, et de le rapprocher de lui par l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne du Rédempteur.

Or, il n'y a qu'un seul moyen accessible à nos perceptions naturelles : ce sont les miracles. La réalité des faits miraculeux apportée comme preuve de la mission de l'Église démontrera la vérité, la réalité des notions révélées que cette Église est chargée de communiquer aux hommes, et la vérité, la certitude de ces notions révélées prouvera la nécessité de se soumettre aux obligations qui en découlent par voie de conséquence.

En d'autres termes, Jésus-Christ s'annonce comme Fils de Dieu et Dieu lui-même; il enseigne une doctrine nouvelle; il impose à l'humanité de nouveaux devoirs, en jetant de nouvelles et éclatantes lumières sur les principes de la loi naturelle, en révélant les nouveaux rapports que la rédemption du genre humain établit entre Dieu et sa créature. Par sa résurrection, il prouve sa divinité; par sa divinité, il prouve sa mission, le droit qu'il a d'enseigner des vérités inconnues et incompréhensibles; et sa mission, son droit d'enseigner prouve celui qu'il a de commander à la volonté de l'homme, et de le soumettre à des obligations nouvelles.

CONCLUSION.

Cette conclusion est déjà pressentie par le lecteur : c'est qu'au lieu d'un seul *criterium* de certitude, il y a nécessité d'en admettre trois, dont chacun, souverain dans sa sphère, s'applique à des vérités d'un ordre différent.

En effet, l'*individu* a son existence et ses conditions de vie à contaster, et il les constate par la *conscience* qui l'avertit de

ses besoins, par les *sens* et par la *raison*, qui, en le mettant en rapport avec la matière, lui apprennent comment il pourra s'en servir pour les satisfaire.

La *société* a aussi son existence et ses conditions d'existence à constater, et elle les constate par la *raison générale*, dépositaire et gardienne de tous les principes moraux par lesquels les nations vivent et se conservent.

Enfin, l'individu et la société sont unis à Dieu par des rapports nécessaires. De ces rapports naît le lien religieux qui rattache les créatures au Créateur, et par conséquent le culte privé et public. Or, quels seront l'essence, la matière et le but de ce culte ? Qu'est-ce que Dieu par rapport à l'homme ? Quelles sont les vues de Dieu sur l'homme ? Que s'est-il passé, que se passe-t-il encore dans les profondeurs de la charité infinie ? Qui nous dira la vraie manière d'adorer Dieu, de répondre aux desseins de sa providence et d'accomplir notre destinée ? Qui nous dévoilera les mystères de la vie présente et ceux de la vie à venir ? Dieu seul et sa parole sans aucun doute; car il serait absurde de penser qu'il appartient à l'homme de régler de son autorité privée l'étendue de ses obligations, et la mesure de ses devoirs envers Dieu, et que c'est à lui à faire la loi dans une pareille matière. La parole révélée, et l'enseignement de l'Église dont elle consacre divinement l'autorité, voilà donc le seul *criterium* possible de la vraie religion.

Ainsi M. Cousin a raison pour les vérités de *sens intime*, M. de La Mennais pour les vérités *morales*, et M. Bautain pour les vérités *religieuses*. Mais tous trois sont dans le faux toutes les fois qu'ils essaient de faire sortir leur *criterium* des limites que nous venons de poser.

SECONDE PARTIE.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DE NOS DIVERS MOYENS DE CONNAITRE; RÉPONSE AUX OBJECTIONS DES SCEPTIQUES.

« Il doit y avoir, dit M. Ancillon, des existences qui répondent à nos pensées, et nos pensées doivent répondre aux existences, si la science est possible. Tant que cette harmonie n'existe pas, nous n'avons pas la science; dès que cette harmonie existera, la science aura un caractère d'universalité, non de fait, mais de droit. Cette idée de la vérité est gravée profondément dans notre âme; ou plutôt elle est un trait essentiel et constitutif de notre âme ; cette idée préside à tous nos travaux scientifiques et nous soutient dans nos recherches. On ne saurait révoquer en doute que nous avons l'idée distincte de ce que c'est que la vérité ; et il serait pour le moins singulier que nous eussions cette idée sans être faits pour la vérité. »

Oui, nous sommes faits pour la vérité; toutes les tendances de notre nature nous portent vers elle; et ce qui prouve invinciblement que la fin de notre intelligence est de nous mettre en rapport avec elle, c'est la jouissance qui accompagne la possession de la vérité, et le tourment qui agite notre esprit dans l'état d'ignorance ou de doute. Le sceptique lui-même ne peut se soustraire à cette loi. Pourquoi nie-t-il la possibilité de la science ? Parce qu'il croit apparemment qu'il n'est pas donné à l'homme d'atteindre la vérité. Mais une croyance négative est toujours une croyance. Il croit du moins à son intelligence, puisque c'est sur le témoignage de son intelligence qu'il juge que la science est hors de la portée de son intelligence. Et d'ailleurs croire à l'impossibilité pour l'homme d'atteindre la vérité, c'est croire qu'il existe une vérité, c'est la distinguer de tout ce qui n'est pas elle : autrement la négation du sceptique n'aurait aucun sens. Puisqu'il prétend qu'aucune des affirmations de l'esprit humain ne répond à la vérité, c'est

donc qu'il sait discerner le certain de l'incertain, et que par conséquent il connaît les caractères de l'un et de l'autre : puisqu'il soutient que nous n'atteignons que des apparences et jamais des réalités, c'est donc qu'il établit une différence entre les réalités et les simples apparences ou probabilités ; c'est donc qu'il sait ce que c'est que le certain et le réel : et pour le savoir, il faut qu'ils se soient manifestés à son intelligence ; car s'il ne le savait pas, de quel droit prononcerait-il que l'esprit humain est incapable de le connaître ? Sur quoi se fonderait-il pour dire que nous ne sommes en rapport qu'avec des apparences, s'il n'avait pas l'idée des réalités, s'il ne distinguait ces réalités des apparences ? Ne serait-il pas souverainement ridicule d'entendre le sceptique nous défendre de rien affirmer comme vrai, s'il ne savait pas même ce que c'est que le vrai ?

Ainsi le sceptique est forcé de se placer en dehors de la nature, pour soutenir son déplorable système. Et encore ce refuge ne lui est-il pas assuré ; car il admet au moins la réalité de son doute, par conséquent de sa pensée, par conséquent de son existence, et de son existence déterminée, limitée par les autres existences. Toute pensée, même la plus dubitative, est donc un acte de foi ; et comme tout homme pense, tout homme croit par cela même, car la pensée ne pouvant s'appuyer que sur les existences, penser c'est affirmer les existences. Et sur quoi la pensée s'appuierait-elle donc si elle ne s'appuyait pas sur elles ?

Le scepticisme n'est donc qu'une fiction de la raison qui se joue d'elle-même ; c'est une pure hypothèse qui a sa source dans l'imagination, et qui n'a de réalité que comme forme possible de la pensée se posant elle-même devant l'esprit comme objet de doute ou de négation. Mais en fait, il n'y a de réel dans cette pensée dubitative que la croyance, qui subsiste invinciblement à côté de l'hypothèse, qui domine l'intelligence malgré tous ses efforts pour s'y soustraire, et qui dément le doute aussitôt qu'il essaie de se réaliser par l'affirmation.

Toutefois, le scepticisme a une cause, et peut par conséquent être expliqué. Or, l'erreur des philosophes qui ont nié la certitude a consisté en général à vouloir que tout fût démontré,

et à prendre pour point de départ de la connaissance, non les intuitions immédiates de la conscience, des sens et de la raison, mais le raisonnement proprement dit : c'était fermer toute voie à la science. En effet, la science véritable s'appuie, non point sur le raisonnement, mais sur la perception directe des existences, sans laquelle il n'y a même pas de raisonnement possible. Le raisonnement n'est pas ce qu'il y a de primitif en nous : par conséquent il ne peut pas être le début de la connaissance. Le raisonnement a lui-même pour base des réalités ; et si vous exigez que l'on raisonne pour constater les réalités, vous ôtez à la raison son appui, et le raisonnement, privé de son support, et en quelque sorte de sa substance, repose sur le vide, roule éternellement dans un cercle vicieux, et par conséquent ne prouve rien. C'est ce qu'avait très-bien aperçu Aristote. Il y a, selon lui, des vérités indémontrables qui précèdent tout raisonnement, et à l'objet desquelles la nature pousse l'homme à croire invinciblement.

Vouloir démontrer les existences : chose prodigieusement absurde! Les existences se perçoivent, et ne se démontrent pas : les existences sont des faits; ils existent par cela seul qu'ils sont perçus.

Après avoir montré que la prétention des sceptiques à vouloir que tout soit démontré n'est qu'un piége tendu à l'esprit humain, il nous sera facile de faire voir que la méthode de Descartes n'est que la reproduction de l'erreur que nous venons de combattre ; car, 1° c'est le doute qui, selon lui, doit être le point de départ de l'intelligence humaine; 2° c'est par le *raisonnement* qu'il prétend reconstruire l'édifice de nos croyances.

Et d'abord la marche que suit Descartes est l'inverse de celle que suit l'esprit humain. L'homme ne commence pas par douter, mais par croire. Mais si le début de la connaissance est la foi, n'est-ce pas faire violence à la nature que de la faire sortir de la foi, pour la faire rentrer par le doute dans la connaissance? Descartes veut que nous mettions de côté toutes nos croyances, soit naturelles, soit communiquées, pour substituer des connaissances certaines à ce qu'il appelle les préjugés de l'éducation. Après avoir démoli l'intelligence, il prétend

la réédifier sur des fondements désormais inébranlables. Mais l'intelligence ainsi ébranlée jusque dans ses notions premières résistera-t-elle à une pareille épreuve ? La suppression de tous nos motifs naturels de jugement n'entraînera-t-elle pas la ruine de l'intelligence elle-même ? Sommes-nous plus sûrs d'arriver par le doute à la connaissance que nous ne le sommes d'y arriver par la croyance, en nous confiant aux moyens de connaître que Dieu a mis en nous ? Les procédés artificiels que Descartes indique pour nous conduire à la vérité sont-ils plus infaillibles que les procédés dont la nature se sert pour déterminer en nous la certitude et l'adhésion que produit l'évidence ? Nous pensons au contraire que ce n'est jamais impunément que le doute s'introduit dans l'esprit. Plus le doute est systématique, plus il obscurcit l'intelligence, au lieu de l'éclairer ; car en nous accoutumant à mettre tout en question, il affaiblit les raisons que nous avons de croire, et nous remplit d'incertitude, à mesure qu'il multiplie les conditions auxquelles il soumet l'affirmation.

Et d'ailleurs quelle est la nature du doute recommandé par Descartes? Ce doute n'est-il qu'une fiction de la raison ? Mais à quoi servirait dans la recherche du vrai un doute fictif, c'est-à-dire un doute qui laisserait subsister toutes nos opinions et toutes nos croyances ? Si nous ne doutions pas réellement, comment pourrions-nous nous assurer si quelqu'une d'elles n'est pas une erreur ou un préjugé? Si au contraire c'est le doute réel qu'on nous conseille, sommes-nous maîtres de le faire naître en nous à volonté? Dépend-il de nous absolument de croire ou de ne pas croire ? Est-il si facile de se dépouiller de ses croyances, de résister à ses convictions les plus intimes, de faire table rase dans sa propre intelligence ? Ici la nature est plus forte que toutes les méthodes des philosophes, et j'aurai beau vouloir effacer tout mon passé intellectuel, mon esprit s'y rattachera par mille liens secrets et indestructibles ; car, pour pouvoir considérer comme non avenues toutes ses connaissances antérieures, il faudrait qu'il se renonçât lui-même, et il ne le peut.

Encore, si ce doute *réel* n'était qu'un doute *partiel*, je comprendrais l'utilité du procédé cartésien, et la possibilité de son

application, comme nous le verrons plus tard. Mais c'est bien du doute *universel* qu'entend parler Descartes. Son doute doit s'étendre à tout, aux vérités naturelles comme aux vérités révélées; aux vérités morales, comme aux vérités physiques; aux vérités nécessaires, comme aux vérités contingentes. Il remet tout en question; il ne fait grâce à aucune croyance. Il veut reconstruire tout l'entendement humain, et le reconstruire, non plus avec le témoignage des hommes, avec l'enseignement de la foi, avec l'histoire, avec la raison générale, mais par l'autorité souveraine de la raison privée. Eh bien, nous disons qu'une méthode dont le principe fondamental est le doute absolu ne peut aboutir qu'au scepticisme; nous disons qu'une méthode dont le seul *criterium* de vérité est le témoignage de la raison privée ne peut aboutir qu'à l'anarchie des intelligences, c'est-à-dire encore au scepticisme; de sorte que le cartésianisme rigoureusement appliqué n'est, selon la remarque de M. l'abbé Combalot, que le protestantisme en philosophie, comme le protestantisme n'est que le cartésianisme en religion.

Le premier vice de la méthode cartésienne est de poser le doute comme point de départ de la connaissance humaine. Le second, qui n'est pas moins grave, est de commencer la reconstruction de l'intelligence par le raisonnement; car, dès que l'esprit humain s'est dépouillé de toutes ses croyances, il n'a pu même conserver celles qui le portent à se confier au témoignage de la raison, et à l'efficacité du raisonnement comme moyen de parvenir à la vérité. Quand donc Descartes déduit son existence de sa pensée, il est infidèle à son système: car, il suppose une certitude antérieure à celle qui a pour objet sa pensée et son existence; c'est celle qui a pour objet la légitimité de sa raison, c'est-à-dire du moyen logique qui l'autorise à prouver l'une par l'autre.

Enfin l'axiôme logique dont il se sert pour rentrer dans l'ordre de foi est-il certain, infaillible et d'une application universelle? Cet axiôme le voici : l'*esprit*, dit-il, *peut affirmer légitimement d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose*; en d'autres termes, *les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont*

toutes vraies. C'est ce *criterium* des idées claires qu'il s'agit d'examiner.

La clarté de l'idée est-elle véritablement la garantie certaine de la réalité de son objet? Pour résoudre cette question, nous nous demanderons d'abord ce qui rend une idée claire : c'est incontestablement la réflexion. Toute idée réfléchie est nécessairement une idée claire, une idée distincte ; la réflexion, c'est-à-dire l'attention de l'âme portée sur elle-même, ayant pour effet de nous faire discerner clairement les uns des autres les divers phénomènes de conscience. Mais une idée éclaircie par la réflexion est-elle vraie par cela même ? C'est-à-dire, avons-nous droit d'affirmer son objet comme réellement existant, par cela seul qu'elle est claire ? Une idée ne peut-elle pas être très-claire en elle-même, et n'être cependant qu'une idée factice, qu'une fiction de l'esprit, qu'un produit de l'imagination, qu'une chimère enfin ?

Si d'ailleurs nous retournons la maxime de Descartes, nous devrons dire que *toute idée obscure et confuse* est fausse ; c'est la conséquence nécessaire de l'axiome précédent. Mais s'il en est ainsi, sa preuve de l'existence de Dieu est fortement compromise ; car l'idée de l'infini est loin d'être également *claire* pour tous les esprits. L'insuffisance de son *criterium* sera plus évidente encore, si on l'applique aux vérités révélées : comment avoir l'idée claire des mystères de la religion, qui par eux-mêmes sont incompréhensibles? Est-ce que la raison peut avoir une idée claire de ce qui est au-dessus d'elle, de ce qui dépasse infiniment sa portée?

Ce n'est donc pas la clarté de l'idée qui nous autorise à affirmer son objet, c'est la nature de la croyance qui l'accompagne. Remarquons en effet que le *jugement* de l'esprit n'est pas dans la *clarté* de l'*idée*, mais dans la *croyance* qu'elle détermine. Or, c'est le *jugement* qui engage, qui oblige, qui lie la conscience : car c'est le jugement qui motive nos actions. Nous ne serons pas jugés d'après le degré de clarté de nos idées, mais d'après le degré de *foi*, d'après la croyance qui se sera formée en nous. Si la croyance est forte, inébranlable, irrésistible, si l'évidence nous frappe, nous saisit avec une telle autorité, que nous ne puissions nous empêcher d'adhérer

à la vérité, la conviction absolue qui est en nous nous garantit sa certitude, et nous serions inexcusables de ne point agir d'une manière conforme à notre jugement.

On a prétendu que le scepticisme était la marque d'un grande force de caractère et d'une grande supériorité d'intelligence : c'est d'après ce préjugé sans doute que l'on a appelé esprits forts ceux qui se mettent, comme ils le disent, au-dessus des croyances communes, et qui font profession de douter de tout. Quand l'incrédulité n'est qu'une vaine affectation à ne pas paraître penser comme tout le monde, ce n'est qu'une misérable et ridicule forfanterie qui ne mérite pas qu'on lui fasse l'honneur de la discuter sérieusement. Quand elle consiste à dissimuler ses sentiments et sa foi, pour ne pas s'exposer aux railleries des libertins et des impies, c'est une lâche apostasie; c'est une marque de faiblesse et de servilité que de renier ses convictions par respect humain, que de n'avoir pas même le courage de défendre les droits de son intelligence. Quant à ceux dans l'esprit desquels le doute est réel, profond, systématique, nous dirons que ceux-là ne peuvent être arrivés au scepticisme que par quelque vice d'intelligence, qui, bien loin d'en prouver l'étendue et la supériorité, n'en démontre que les bornes et l'impuissance.

CHAPITRE Ier.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DU TÉMOIGNAGE DE LA CONSCIENCE ET DE LA MÉMOIRE.

Après avoir montré ce que c'est que le scepticisme en soi-même, quelles en sont les causes, et combien il répugne à la nature, nous avons à examiner quel degré de confiance nous devons accorder à chacun de nos moyens de connaître, pris en particulier. Or, toutes nos connaissances reposent ou sur le témoignage des sens, ou sur le témoignage de la raison, ou sur le témoignage de la conscience et de la mémoire, ou enfin sur le témoignage des hommes, considéré soit comme moyen de communication des connaissances naturelles que l'individu n'a pu acquérir directement et par lui-même, soit comme moyen

de transmission des vérités surnaturelles ou révélées. Ces divers témoignages sont-ils certains ? le sont-ils toujours et absolument, et à quelles conditions le sont-ils? Telle est la question que nous avons à résoudre, et que nous aurons complètement résolues quand nous aurons montré combien sont futiles les objections qu'opposent les sceptiques à leur légitimité.

Nous commencerons par établir la véracité de la conscience et de la mémoire, que nous réunissons ici dans un même chapitre, parce que la conscience étant la connaissance de nos modifications actuelles, et la mémoire celle de nos modification passées, ces deux moyens de connaître sont par le fait inséparables.

1° La conscience, ou sens intime, avons-nous dit, est la connaissance de ce qui se passe actuellement en nous. Mais les objets de la conscience sont-ils réels ? C'est-à-dire, avons-nous droit d'affirmer comme faits certains, indubitables, les sensations de douleur ou de plaisir que nous éprouvons, les sentiments de tristesse ou de joie, d'espérance ou de crainte dont nous sommes affectés, les idées, les intentions, les croyances, les volitions qui se produisent en nous, au moment où la conscience nous révèle ces différents faits, et nous avertit de leur présence dans notre âme? Or, cette question est absurde, puisque nul ne peut la poser sans la résoudre lui-même affirmativement. En effet, peut-on la faire sans exprimer un doute, et ce doute n'est-il pas un état de l'esprit, une modification de la pensée tout aussi réelle que la croyance la plus ferme ? Donc, on ne peut mettre en question la légitimité de la conscience sans croire à sa propre pensée, et par conséquent au témoignage de la conscience qui nous avertit de ce que nous pensons. Et comme notre pensée actuelle n'est que notre mode actuel d'existence, demander si notre pensée est réelle, au moment où nous l'exprimons telle que la conscience nous la donne, c'est demander si quand nous nous sentons exister de telle ou telle manière, notre existence est réelle ou chimérique. Le néant se demander à lui-même s'il existe ! quel langage ! quelle supposition !

Oui, c'est une loi de notre nature que nous croyions invinci-

blement au témoignage du sens intime, et quand on demande si cette loi est la mesure et le *criterium* de ce qui est, on sort de la nature, pour résoudre une question qui ne peut être résolue que par la nature. Or, que répond-elle? Qu'il est impossible à l'homme de refuser son adhésion à la voix de la conscience. Et qu'on ne dise pas que la croyance irrésistible que son témoignage détermine en nous est le résultat de la réflexion, de l'habitude et de l'expérience. La réflexion ne crée pas les données de la conscience; elle les suppose nécessairement, et ne fait que les éclaircir. L'habitude s'acquiert; on la voit naître et commencer; elle varie d'ailleurs selon la différence des temps, des lieux, des mœurs et de l'éducation; tandis que la croyance dont nous parlons est toujours la même, également irrésistible dans l'enfance, dans la virilité, dans la vieillesse, ne se fortifiant, ni ne s'affaiblissant en raison de l'âge et de la position sociale. Enfin, il n'y a à raisonner ni pour ni contre la véracité du sens intime, soit pour attaquer, soit pour démontrer sa certitude. Les données de la conscience sont indémontrables, par cela seul qu'elles sont antérieures au raisonnement, et que tout raisonnement les suppose.

Mais de ce que le témoignage du sens intime est certain, infaillible, il ne s'ensuit pas que nous ne nous trompions jamais sur les choses qui sont de nature à être l'objet des perceptions internes. Il ne nous arrive que trop souvent, dit M. Gatien-Arnoult, de nier ce qui se passe en nous, et d'affirmer ce qui ne s'y passe pas. C'est que si la conscience est infaillible, l'homme ne l'est pas. C'est que si nos moyens naturels de connaître sont certains, l'homme n'en fait pas toujours un légitime usage. Mais comment, avec un moyen certain et infaillible de connaître, l'homme se connaît-il souvent si mal? Comment, doué d'une vue intérieure qui est incapable de le tromper, tombe-t-il cependant dans de si fréquentes erreurs sur lui-même et sur l'état de son âme? Cela vient de ce qu'il affirme souvent comme *perçu* ce qui n'est que *conçu par son imagination*, de ce qu'il substitue une croyance de désir à une croyance de fait, de ce qu'il attribue à un objet éventuel de crainte ou d'espérance la réalité d'un objet actuel de sentiment.

Combien de faits internes nous échappent et se perdent dans les replis de la conscience, parce que notre attention, sans cesse attirée par les phénomènes du dehors, néglige ceux du dedans, et les laisse échapper par indifférence ou par impuissance de les retenir ! qui peut se flatter de se bien connaître ? Quel est celui qui voit toujours nettement au fond de sa conscience toutes les intentions secrètes, tous les motifs cachés des actions, tous les désirs mystérieux du cœur, tous les mouvements de la concupiscence, tous les retours et détours de la sensibilité sans cesse comprimée, et se reproduisant sans cesse sous mille formes diverses ? C'est un art difficile que celui de bien lire dans sa conscience. Bien peu de personnes savent l'interroger; et parmi celles qui la consultent, combien peu veulent sincèrement écouter sa réponse ? Combien, dis-je, après l'avoir entendue, s'efforcent de se dissimuler à eux-mêmes l'effrayante vérité de ses révélations, ou se détournent du miroir, parce qu'ils le trouvent trop fidèle ? Ainsi la légèreté de l'esprit, la mauvaise volonté, la passion, la préoccupation parviennent à étouffer les lumières du sens intime ; et lorsque nous avons produit une nuit factice au fond de notre âme, lorsque nous nous sommes volontairement enveloppés de ténèbres, nous nous écrions que la conscience nous trompe, affectant de confondre le moyen infaillible que nous avons de nous connaître, avec le pouvoir que nous avons de nous tromper nous-mêmes.

2° Le sens intime témoigne avec certitude de nos modifications actuelles ; nos souvenirs témoignent-ils aussi infailliblement de nos modifications passées ? Devons-nous croire à la véracité de la mémoire, comme nous croyons à la véracité de la conscience ? La question ainsi posée n'en est réellement pas une, après tout ce que nous venons de dire ; car demander si les révélations de la mémoire sont un motif certain de jugement, c'est demander si nous devons croire à notre existence passée. Or, la croyance à notre existence passée est aussi ferme, aussi indestructible que la croyance à notre existence actuelle. En effet, la notion du moi est inséparable de la notion de sa continuité dans le temps, de son identité ; et se connaître soi-même, c'est se connaître non-seulement dans le présent, mais encore dans le passé. La mémoire a donc né-

cessairement le même degré de certitude que la conscience, et le témoignage de l'une est absolument de même valeur que le témoignage de l'autre. Il y a plus : la conscience ne peut s'exercer sans la mémoire; car la mémoire est la condition nécessaire, absolue de la pensée. En effet, qu'est-ce que penser? C'est associer des idées. Mais où est le lien de ces associations, si ce n'est dans la faculté de rappeler les faits passés, de les rapprocher des faits actuels, et de les combiner d'après les divers rapports qui existent entre eux?

Nous dirons d'ailleurs de la mémoire ce que nous avons dit de la conscience : il n'y a pas plus à argumenter pour ou contre la certitude de l'une que pour ou contre la véracité de l'autre. La légitimité de la mémoire comme moyen de connaissance est indémontrable; la croyance invincible à cette légitimité est un fait primitif qui ne se prouve pas par le raisonnement, mais que nous devons recevoir tel que la nature nous le donne, avec tous les caractères qui lui appartiennent. Non-seulement la vérité de cette croyance se trouve nécessairement supposée dans tous les raisonnements de ceux qui attaquent la mémoire, puisqu'on ne peut unir trois idées dans une proposition et trois termes dans un syllogisme qu'à l'aide de la mémoire; non-seulement les principes sur lesquels s'appuient ceux qui la défendent ne sont pas plus certains que la chose même qu'ils s'efforcent de prouver; mais nous ne pouvons parler ni de la mémoire, ni même de quelque chose que ce soit, sans nous appuyer sur la mémoire, et par conséquent sans admettre la certitude de son témoignage.

La mémoire est donc infaillible; et cependant l'homme se trompe souvent sur les choses qui peuvent être l'objet du souvenir, et il n'est personne qui ne se plaigne des erreurs et des infidélités de sa mémoire. Mais les erreurs qu'on lui reproche lui sont injustement attribuées. Si je prends de simples conceptions pour des souvenirs, et de pures imaginations pour des connaissances rappelées; ou bien si je prends les données que me fournit la mémoire pour des créations de mon esprit, et des réminiscences pour des inventions qui me sont propres, à qui la faute ? Dois-je accuser la mémoire de cette confusion; ou bien l'illusion n'a-t-elle pas sa source

dans le défaut de réflexion, l'amour-propre, ou quelque autre cause plus ou moins dépendante de ma volonté? Au reste, nos souvenirs ne sont pas toujours tellement clairs, tellement complets dans les éléments qui les composent, que nous puissions, en toute circonstance, les reconnaître infailliblement comme souvenirs. Et d'un autre côté, nous ne sommes pas tellement maîtres de notre mémoire, nous n'en disposons pas avec un empire tellement absolu, que nous puissions à volonté obtenir d'elle tout ce que nous lui demandons. Mais qu'en conclure contre la mémoire? Qu'elle est trompeuse? Non; mais qu'elle est imparfaite, et son imperfection, son insuffisance, sa faiblesse n'affectent nullement sa certitude et son infaillibilité! Elle est toujours fidèle, elle est toujours vraie dans ce qu'elle nous donne; mais ce qu'elle nous donne ne répond pas toujours aux besoins et aux désirs de notre esprit. C'est à nous à corriger les imperfections de la mémoire, par des moyens artificiels, en la fortifiant par l'exercice, en la rendant plus facile, plus stable, plus fidèle par l'attention soutenue que nous donnons aux objets de nos études, en travaillant avec assiduité et persévérance sur le fonds que nous avons reçu de la nature, et surtout en nous appliquant de bonne heure à lier nos idées par les rapports naturels ou systématiques que nous établissons entre elles.

CHAPITRE II.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DU TÉMOIGNAGE DES SENS.

Demander si le témoignage des sens est certain et infaillible, c'est demander si les objets de la perception externe ont une existence réelle hors du *moi* qui les perçoit; c'est mettre en question la réalité de ce monde matériel qui nous environne, et au milieu duquel nous vivons. Or, qui doute sérieusement de l'existence des corps et de son propre corps? Qui a pu jamais parvenir à vaincre le penchant irrésistible qui nous porte à croire à leur réalité? Personne, assurément, et non pas même les sceptiques de profession; car les sceptiques sont soumis comme les autres hommes aux lois de la nature : or c'est une

loi essentielle et constitutive de notre nature que nous croyions d'une manière invincible, inébranlable, à l'existence des formes tangibles et des étendues colorées que nous touchons et que nous voyons. Nous avons beau soumettre cette croyance à l'épreuve de l'examen le plus attentif ; nous avons beau renouveler nos expériences mêmes avec le désir de la trouver en défaut; elle reste toujours la même, avec ce caractère d'invariabilité, de nécessité, d'universalité, qui la distingue des simples accidents de l'esprit, tels que les opinions que nous nous donnons à nous-mêmes, ou les habitudes que nous contractons. C'est donc là encore un fait primitif, une de ces vérités premières qui sont d'autant plus certaines qu'elles sont indémontrables, et n'ont pas par conséquent besoin d'être prouvées.

L'existence des corps, disons-nous, n'a pas besoin d'être démontrée. Examinez en effet les principes qui servent de base aux prétendues démonstrations de la réalité du monde matériel. Quelle évidence ajoutent-ils à l'évidence du fait même qu'ils ont pour but de prouver ? Quand Descartes s'appuie sur la véracité divine comme garantie du penchant qui me fait croire à l'existence des corps, me rend-il cette existence plus certaine ? Détermine-t-il en moi une adhésion plus ferme, plus invincible à la réalité de ce que je touche et de ce que je vois ? En un mot, ma raison, qui me dit que *Dieu ne peut nous tromper*, est-elle plus croyable que mes sens, qui me disent *qu'il existe hors de moi des choses solides, étendues, impénétrables ?* Et si leur témoignage est absolument de même valeur, chacun dans la sphère des réalités qui sont de son ressort, comment l'un peut-il servir de preuve à l'autre ? Comment la raison, qui n'est certainement pas le moyen destiné par la nature à nous mettre en rapport avec la matière, pourrait-elle servir à démontrer les objets des sens, et devenir leur *criterium* de certitude ? Le raisonnement est donc sans force, soit pour, soit contre l'existence des corps, et la raison elle-même nous fait comprendre son incompétence absolue à cet égard ; car elle ne peut raisonner dans l'ordre des sciences physiques qu'en s'appuyant sur les données qui lui sont fournies par les sens, de même qu'elle ne peut raisonner dans l'ordre des sciences purement intellectuelles qu'en s'appuyant sur les données

qui lui sont fournies par la conscience. Laissons donc à la matière le soin de se défendre elle-même ; son action continuelle sur nous porte son évidence avec elle, et elle n'a pas besoin du secours de nos arguments pour manifester son objectivité.

Les idéalistes, se fondant sur la distinction qu'ils établissent entre les qualités *premières* et les qualités *secondes* des corps, commencent par poser en principe que celles-ci, c'est-à-dire, la température, la couleur, le son, l'odeur et la saveur ne sont que des modifications du *moi*, qui n'ont de réalité que dans l'esprit, parce que, disent-ils, elles ne nous donnent pas par elles-mêmes l'idée de corps. Puis, induisant de la subjectivité prétendue des qualités secondes celle des qualités premières, ils se croient le droit d'affirmer que l'étendue et la solidité ne sont aussi que des conceptions de l'esprit, que des formes de la pensée sans réalité extérieure. Ainsi la matière n'a, suivant eux, qu'une existence idéale, et se réduit à un système d'apparences.

Quant aux sceptiques proprement dits, toute leur argumentation a pour base les contradictions ou au moins les différences qui existent entre les manières de voir, de sentir et de juger des différents individus. La variété des circonstances et des états du corps détermine, disent-ils, nos sensations, et ces sensations sont ensuite les éléments de nos jugements. La santé, la maladie, la différence des âges, la veille et le sommeil, sont autant de sources de sensations et de jugements divers. Dans chacun de ces états, on voit les choses autrement. Dans lequel les voit-on ou les sent-on conformément à la vérité ? On peut répondre qu'il est singulier que nous nous apercevions nous-mêmes de ces différences ; nous nous prémunissons même autant que possible contre cette multitude infinie de circonstances qui modifient nos jugements. Nous saisissons donc du moins cette vérité! Nous distinguons, par exemple, les conceptions du sommeil et de la folie, des perceptions de la veille. Tout le monde croit à la réalité objective de celles-ci, et traite d'illusions et de chimères les objets des rêves et les hallucinations des fous et des visionnaires.

Mais nous dirons ici au sujet des sens ce que nous avons

dit au sujet de la conscience et de la mémoire. De ce que la perception externe est infaillible et son témoignage certain, il ne s'ensuit nullement que nous ne nous trompions jamais sur les choses qui en sont l'objet. Seulement nous attribuons injustement aux sens des erreurs qui viennent de l'homme et du mauvais usage qu'il fait de ses facultés; soit que, tirant imprudemment de fausses conséquences de leur témoignage, il se hâte d'affirmer sans raison suffisante que certaines qualités qu'il perçoit sont les signes de quelques autres qualités qu'il ne perçoit pas; soit qu'il les emploie à juger de choses qui ne sont pas de leur compétence, ou qui sont hors de leur portée, et que par conséquent ils ne peuvent lui faire connaître; soit enfin que la confiance qu'il a dans leur infaillibilité, lui faisant oublier leur imperfection et leurs limites, il prétende pénétrer et résoudre par leur moyen des questions dont il ne leur appartient pas de donner la solution. Car s'il est certain que *les sens ne nous trompent pas*, il ne l'est pas moins *qu'ils sont imparfaits*.

Malebranche lui-même ne l'entend pas autrement; ce qu'il appelle *erreurs des sens*, ce sont celles où nous tombons, en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos sens. Il explique comment nous ne nous trompons que parce que nous ne savons pas modérer l'empressement et l'ardeur de la volonté à adhérer aux seules apparences de la vérité. En un mot, l'erreur, selon lui, ne consiste que dans un consentement de la volonté qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement, puisqu'on ne se tromperait point, si l'on ne jugeait simplement que de ce que l'on voit.

L'imperfection des sens tient à des causes soit particulières, soit générales et communes à tous les hommes. En tant qu'elle dépend des organes de sensation dans l'individu, on y remédie en rétablissant ces organes dans un état sain et naturel, en les fortifiant par l'exercice, en suppléant à leur insuffisance ou en corrigeant l'irrégularité de leurs fonctions par des moyens artificiels. En tant que cette imperfection tient à la nature même de l'homme, on y remédie jusqu'à un certain point, en recourant à la raison et à l'expérience, soit pour tâcher de découvrir les rapports qui existent entre les qualités apparentes

et les qualités intimes et secrètes des objets, soit pour passer de la sphère des choses visibles et tangibles, à la sphère du monde invisible, où les objets des sens ont leur principe, leur raison, leur explication et leurs lois.

CHAPITRE III.

VÉRACITÉ ET CERTITUDE DU TÉMOIGNAGE DE LA RAISON.

Que n'a-t-on pas dit contre la raison? Que n'a-t-on pas écrit pour rabaisser ce magnifique présent de la divinité. Cependant, si l'homme est la plus noble et la plus excellente de toutes les créatures, à qui le doit-il, si ce n'est à la raison? N'est-ce pas par elle qu'il est l'image de Dieu?

Ne calomnions pas la raison, et sous prétexte de rabaisser l'orgueil humain, gardons-nous de flétrir par d'injustes mépris ce qui fait toute notre dignité et toute notre grandeur. De quoi nous plaignons-nous en définitive? De ce que la raison de l'homme est imparfaite et bornée, de ce qu'elle n'est pas infinie comme la raison divine? La raison humaine est ce qu'elle doit être dans l'ordre des desseins de Dieu : un instrument de connaissance dont nous pouvons faire un bon où un mauvais usage. Si au lieu de nous en servir dans l'intérêt de la vérité, nous nous en servons dans l'intérêt du mensonge et pour nous abuser nous-mêmes, nous n'avons pas plus droit de la taxer d'infidélité et d'erreur, qu'un ouvrier ignorant et malhabile n'aurait droit d'accuser de ses maladresses les instruments dont il ne saurait pas se servir. La raison porte avec elle ses conditions et ses règles qu'il faut nécessairement observer pour qu'elle nous donne ce que nous lui demandons. Si nous commençons par violer ces règles, est-ce la raison qui doit en être responsable? Au lieu d'accumuler contre la raison des arguments qui ne sauraient avoir d'autre valeur que celle que leur donnerait la raison elle-même, ne serions-nous pas plus sages de chercher le moyen d'en faire toujours un usage conforme à notre destinée et aux vues de celui de qui nous la tenons?

Afin de répandre sur la question de la certitude du témoi-

gnage de la raison toute la clarté dont nous désirons l'entourer, rappellons d'abord en peu de mots les fonctions de la raison dans l'économie intellectuelle de l'homme, et les principales données qu'elle nous fournit.

1° C'est par elle que nous distinguons les êtres et leurs qualités, que nous percevons leurs rapports d'identité, de ressemblance, de différence, de supériorité, d'infériorité, d'égalité, etc.

2° C'est par elle que nous nous élevons à la connaissance de ces vérités d'intuition, de ces principes nécessaires qui sont comme la forme de l'esprit humain, c'est-à-dire à la notion des rapports qui existent nécessairement entre toute existence et le temps, entre tout corps et l'espace, entre tout changement et une cause, entre tout mode et une substance, etc.

3° C'est elle qui nous conduit par l'induction des phénomènes de la nature aux lois qui les régissent, et qui nous fait croire à la stabilité et à la généralité de ces lois.

4° C'est elle qui nous conduit, par la déduction, des principes à leurs conséquences, et qui nous fait percevoir le rapport intime qui lie une vérité générale à toutes les vérités particulières et individuelles qu'elle renferme.

5° C'est par elle que nous distinguons le bien et le mal, le juste et l'injuste, et que nous connaissons intuitivement le rapport nécessaire qui existe entre toute action libre et la loi du devoir, entre cette loi du devoir et un législateur suprême.

6° Enfin c'est elle qui nous donne la notion du beau et du laid, et qui nous fait attribuer la beauté ou la laideur aux différents objets de nos perceptions, selon qu'ils nous paraissent être le symbole de quelque perfection morale, ou le signe de quelque qualité contraire.

Or, demander si le témoignage de la raison est certain et infaillible, c'est demander si les différents rapports que nous venons d'énumérer sont réels ou chimériques, et si les croyances invincibles dont ils sont l'objet doivent être considérées comme de pures illusions de l'esprit, comme des erreurs de l'entendement. Qui oserait l'affirmer?

Qu'il existe dans la nature des choses *distinctes*, *semblables*, *différentes*, *opposées*, *supérieures*, *égales*, *inférieures*,

c'est ce dont personne ne doute. Tous les hommes perçoivent ces rapports, et tous croient à leur réalité. Tout le monde admet des ressemblances et des différences entre les êtres ; c'est sur elles que se fondent les classifications ; par conséquent c'est sur elles que repose la science tout entière. Mais si ces ressemblances et ces différences existent, si tout le monde en parle, si tout le monde y croit, et si nul ne peut s'affranchir de cette croyance, comme nous ne les connaissons, ces rapports, que par la raison, il faut donc reconnaître qu'à cet égard déjà son témoignage est véridique et certain.

Qu'il y ait des vérités nécessaires, des principes absolus, c'est-à-dire, des rapports conçus par nous comme ne pouvant pas ne pas être, quelque supposition que nous fassions, c'est ce qui est connu universellement par tous les hommes. Quel est celui qui ne croit pas que tout corps occupe un lieu dans l'espace, que tout changement suppose une cause, que tout mode suppose un sujet d'inhérence ? Ces principes ne sont-ils pas comme le fonds de l'intelligence humaine ? Sans les idées d'*être*, de *cause*, d'*espace*, de *temps*, etc., la science serait-elle possible ? Toute science ne s'appuie-t-elle pas sur ces idées, et ne suppose-t-elle pas nécessairement la réalité de leur objet ? En effet la physique étudie les *qualités* des *êtres*, la statique mesure les *forces*, l'astronomie calcule *l'étendue* des *mouvements* dans *l'espace*, et leur *durée* dans le *temps*. Mais si les *êtres*, les *causes*, l'*espace* et le *temps* n'étaient que des conceptions de l'esprit et non des réalités, je demande à quoi aboutiraient toutes ces sciences, si ce n'est à des chimères. Or, tout le monde croit aux résultats de la science, et à l'existence réelle des choses sur lesquelles elle opère. Donc la raison, à qui nous devons tous les principes de la science, nous présente encore ici un témoignage certain et irrécusable.

Que les phénomènes de la nature soient régis par des lois constantes et générales, que l'univers soit gouverné par un ensemble de moyens toujours les mêmes, c'est ce qui est visible pour tous les hommes ; c'est ce que tout le monde reconnaît si bien, qu'il n'est personne qui n'agisse conformément à cette croyance. Quel est celui qui doute sérieusement de la stabilité et de la généralité des lois de la nature ? Quel est le

sophiste qui, au moment même où il s'efforce de prouver l'illégitimité et l'incertitude du procédé de l'induction, ne suppose lui-même par induction que les autres hommes l'entendent, le comprennent et ont une intelligence semblable à la sienne, et ne croie invinciblement que la loi qui régit sa pensée régit également la pensée de ceux auxquels il s'adresse? Pourquoi accorde-t-il chaque jour à son corps les aliments qu'il réclame? Pourquoi suit-il l'ordre des saisons, pour labourer, pour semer, pour récolter; pourquoi se conforme-t-il à l'expérience commune; pourquoi cette prévoyance sur ses propres dangers et ces conseils de prudence donnés à ceux qui l'entourent, si ce n'est parce qu'il croit fermement que telles circonstances étant données, tel phénomène doit infailliblement se produire? Mais puisque toute la sagesse humaine consiste à se conformer aux leçons de l'expérience, et que l'expérience repose elle-même tout entière sur l'induction, il faut donc admettre qu'ici encore la raison est un guide fidèle, et que nous devons nous fier à son témoignage.

Que toute vérité individuelle ou particulière contenue dans une vérité générale soit liée à celle-ci par un rapport tellement intime et tellement nécessaire, qu'elle se déduise comme conséquence forcée et inévitable du principe qui la contient; c'est-à-dire, que nous ayons droit d'affirmer de l'individu ce que nous avons affirmé de l'espèce, et de l'espèce ce que nous avons affirmé du genre; en un mot, que le raisonnement soit un moyen certain de parvenir à la vérité, et qu'il y ait des règles infaillibles pour bien raisonner, c'est ce que les détracteurs de la raison ne sauraient nier, sans renverser eux-mêmes tous les arguments qu'ils accumulent contre elle. Car si l'homme est incapable d'arriver à la vérité par le raisonnement, pourquoi raisonnent-ils, et que peuvent-ils prouver, en raisonnant, contre la certitude de la raison? Si au contraire, ils admettent la légitimité du raisonnement, comme moyen de preuve et de démonstration, ils reconnaissent ce qu'ils nient, c'est-à-dire la véracité et l'infaillibilité de la raison, ainsi que la certitude des principes du raisonnement.

Qu'il y ait au-dessus de l'homme une loi morale, règle suprême des mœurs, expression de la volonté éternelle de celui

de qui nous tenons l'être ; que nos actions soient bonnes ou mauvaises, méritantes ou déméritantes, selon leur rapport de conformité ou d'opposition avec cette loi : que l'homme soit doué d'un sens moral qui lui fasse distinguer le bien et le mal, le juste et l'injuste, et en vertu duquel il se reconnaisse digne de châtiment ou de récompense, suivant qu'il a violé ou accompli son devoir, c'est ce dont toutes les consciences, toutes les législations et le consentement unanime des peuples rendent solennellement témoignage. Tous les hommes admettent la distinction du vice et de la vertu, de l'honneur et de l'infamie, de la bonne foi et de l'improbité, et cette distinction est la base commune de tous leurs jugements moraux. Tâchez de persuader, je ne dis pas au genre humain, mais à l'homme le plus simple et le plus dépourvu de ce qu'on appelle éducation, que la perfidie, le parricide, le vol, le mensonge, sont dignes de louange, et que la probité, la bienfaisance, la clémence, la générosité, sont dignes de mépris ; une croyance invincible déposée au fond du cœur de l'homme viendra vous démentir, et tous vos arguments se briseront contre elle. Pour prouver que la raison est ici en défaut, il faudrait démontrer que celles de nos actions que nous jugeons libres ne le sont pas réellement ; que c'est faussement que nous jugeons qu'il existe une loi morale par laquelle certaines choses sont commandées ou défendues, que cette loi est la règle de notre conduite, et que nous sommes tenus de nous y conformer ; que le rapport que nous jugeons exister entre nos actes libres et cette même loi est une pure chimère ; enfin, que c'est faussement que nous nous réputons dignes de châtiment ou de récompense, selon que nous avons agi de telle ou telle manière. Or, non-seulement cette preuve est impossible, mais la nature ne permet pas même le moindre doute à cet égard. Donc ce n'est pas non plus sur ce point que la raison sera convaincue d'erreur et de mensonge.

Enfin que la notion de beauté et de laideur soit commune à tous les hommes, et qu'on ait cru dans tous les temps à la réalité de ce qu'elle représente ; que cette notion soit le fondement de la littérature et des arts chez tous les peuples ; que chez tous les peuples et dans tous les consciences, elle se trouve

associée plus ou moins clairement avec les notions du vrai, du bien, de l'ordre, du juste et du saint, et que cette association constitue les principes du goût pour tous les esprits où le sentiment moral s'est conservé pur et sans altération, c'est ce qu'il est aisé de vérifier par les règles de critique littéraire ou artistique qui nous ont été transmises par toutes les nations policées. Or, sur quoi pourrait-on donc s'appuyer pour démentir ici le témoignage de la raison? Niera-t-on la réalité du beau admise et consacrée par toutes les langues? Mais le genre humain tout entier croirait-il à son existence s'il n'existait pas? Allèguera-t-on les contradictions de la raison sur ce qui constitue le beau, et essaiera-t-on de prouver par là que le beau n'est qu'un point de vue de l'esprit qui varie selon les individus? Mais non-seulement le sceptique fait avec tout le monde la distinction du beau et du laid; mais à la lecture de l'*Iliade*, de *Cinna* ou d'*Athalie*; mais à la vue d'un tableau de Raphael ou de Michel-Ange, mais au récit d'un acte extraordinaire de vertu, de courage ou de dévouement, il s'écriera involontairement avec la foule : Que cela est beau, sublime, admirable! Ainsi la raison se trouve encore justifiée par le sentiment même qui porterait ses plus ardents contradicteurs à adhérer à ses jugements.

Mais, objectera-t-on, on ne peut nier que nous ne nous trompions souvent sur les choses qui sont du ressort des jugements de la raison : la raison est donc trompeuse ; elle nous induit donc en erreur. On peut répondre que si nous nous trompons souvent, nous revenons souvent aussi de nos erreurs. Or, qui est-ce qui nous fait alors découvrir nos erreurs et nous ramène à la vérité, si ce n'est la raison? Donc, ce n'est pas la raison qui nous avait d'abord fait tomber dans l'erreur; car elle ne peut pas en même temps nous conduire à l'erreur et nous ramener à la vérité Ce qui nous avertit de notre erreur et ce qui nous ramène à la vérité, ne peut pas être la même chose que ce qui nous a éloignés de la vérité, et ce qui nous a fait tomber dans l'erreur.

Mais la principale objection des sceptiques se fonde sur les contradictions sans nombre qui existent entre les opinions, les croyances et les systèmes des différents peuples, dans les

différents siècles. Mais, répondrons-nous encore, qui est-ce qui aperçoit ces contradictions? et parmi les opinions, les croyances et les systèmes qui se partagent le monde, qui est-ce qui juge que les uns sont faux et les autres vrais? qui est-ce qui leur oppose ces règles du sens commun, ces principes de logique, ces lois de la conscience, au moyen desquels les aberrations de l'esprit humain sont redressées chaque jour, soit dans l'ordre scientifique, soit dans l'ordre moral? Si c'est la raison qui juge et qui condamne les faux systèmes, qui rectifie les fausses opinions et les fausses croyances, ce n'est donc pas elle qui en est la source. Le même moyen de connaissance, la même raison ne peut pas nous faire porter des jugements aussi contradictoires, c'est-à-dire ne peut pas en même temps nous tromper et nous avertir que nous nous trompons.

CHAPITRE IV.

DE L'AUTORITÉ DU TÉMOIGNAGE DES HOMMES ET DE SES CONDITIONS DE CERTITUDE.

L'homme est un être sociable; il n'est pas fait pour vivre seul. La société n'est pas seulement la condition de son bonheur et de son perfectionnement moral; elle est encore, dans toute la rigueur du terme, la condition de son développement intellectuel. S'il ne savait que ce qu'il apprend directement par ses perceptions individuelles, sa science, il faut l'avouer, serait bien circonscrite. Ses moyens de connaître ne peuvent donc se borner à ceux que nous venons d'énumérer; il faut que l'homme soit enseigné, je ne dis pas seulement pour que son intelligence se complète, mais même pour qu'elle sorte des langes où elle est primitivement enveloppée : c'est la loi de sa nature. Or, l'homme est enseigné d'abord par le langage; c'est par lui qu'il reçoit ses premières idées distinctes. Le langage est une science toute faite, sans laquelle l'esprit humain resterait dans une perpétuelle enfance. Il l'est en outre par l'histoire, qui lui fait connaître le passé, et sans laquelle sa pensée serait renfermée dans un seul point de l'espace et du temps. Il l'est tous les jours par le témoignage et l'expérience

des autres hommes, qui, en le faisant participer à la connaissance des faits qu'il n'aurait pu percevoir et des lois qu'il n'aurait pu découvrir par lui-même, ouvre pour ainsi dire à sa prévoyance les mystérieuses profondeurs de l'avenir. En un mot, le genre humain est une chaîne non interrompue de traditions dont le premier anneau se rattache au berceau du monde, et dont le dernier s'arrêtera à la fin des temps; et la société n'est elle-même que le moyen naturel et nécessaire dont Dieu a voulu se servir, pour transmettre et perpétuer la vérité, pour conserver la mémoire des faits anciens, le dépôt des connaissances acquises, et pour garantir par cela même l'intégrité des croyances morales, et les progrès de la science humaine.

L'homme a donc des moyens extérieurs de connaître, comme il en a d'intérieurs, et les uns et les autres sont également légitimes et doivent se servir mutuellement d'appui. Nier l'autorité du témoignage humain, pour n'en connaître d'autre que celle du sens privé, qu'est-ce autre chose que détruire toute certitude humaine? Car quelle raison aurions-nous de croire à la véracité de nos perceptions personnelles, si nous refusions de croire à ce que les autres hommes nous attestent comme l'ayant vu, senti, perçu? Si la conscience, la mémoire, les sens, la raison sont en nous des moyens légitimes de connaître, pourquoi ne le seraient-ils pas dans les autres hommes? Quoi! le témoignage de l'intelligence humaine ne serait infaillible que dans le *moi!* il perdrait toute sa valeur, il cesserait d'être véridique et certain, du moment qu'il émanerait d'un autre homme que nous; de sorte que plus les dépositions seraient nombreuses, moins elles seraient croyables!

On nous objectera sans doute que l'incertitude du témoignage humain, comme motif de crédibilité, ne porte pas sur la véracité des perceptions des témoins, mais sur leur fidélité à n'attester par la parole que ce qu'ils ont réellement perçu. Mais si nous nous croyons capables de dire la vérité, pourquoi les autres hommes nous paraîtraient-ils indignes de créance? Pour que le témoignage des hommes fût légitimement rejeté comme moyen de connaissance, il faudrait prouver, ou que l'homme ne dit jamais la vérité, ou que dans le plus grand

nombre de cas, il ne se sert de la parole que pour mentir, et que c'est par exception qu'il se montre quelquefois véridique et sincère. Or, quelle que soit la corruption de la nature humaine, prise dans sa généralité, personne n'oserait la calomnier au point de soutenir, ou que l'homme est naturellement et absolument antipathique à la vérité, ou que l'instinct du mensonge l'emporte tellement en lui sur le penchant au vrai, que ce soit une loi de la raison de révoquer en doute la véracité de son témoignage. Mais l'existence même de la société démontre qu'il n'en est pas ainsi. La société ne s'est établie et ne se conserve que par la confiance mutuelle que les hommes s'inspirent. Cette disposition à la confiance est l'état naturel et primitif de l'esprit humain. Elle accompagne nécessairement le penchant à la sociabilité, penchant indestructible dans l'homme et qui ne pourrait exister sans elle.

Mais en soutenant que la foi au témoignage est dans la nature de l'homme, et que par conséquent elle est conforme à la raison et aux desseins de Dieu, nous ne prétendons pas dire pour cela que l'homme est toujours véridique, et que cette foi au témoignage ne peut jamais s'altérer par des causes accidentelles. Aussi, de même qu'il y a des règles à observer pour éviter les erreurs dans lesquelles nous pouvons tomber en faisant usage de nos moyens intérieurs de connaître, de même, il y a des conditions à remplir pour que le témoignage humain présente le degré de certitude nécessaire pour nous le faire admettre avec une entière confiance.

Dans l'enfance, le témoignage agit directement sur l'esprit en vertu d'un instinct spécial dont l'absence rendrait toute éducation impossible : *Oportet discentem credere.* Dans le premier âge, la foi au témoignage est entière, absolue, et elle doit l'être. Cette foi résulte du sentiment qu'il a de son ignorance, de ses besoins et de son infériorité, sentiment qui lui révèle au moins d'une manière obscure la nécessité de se laisser gouverner par ceux que la Providence a préposés au soin de l'éclairer et de veiller à sa conservation. Tant que ce premier penchant n'a pas été trompé par ceux qui l'entourent, l'enfant s'y abandonne avec une confiance naïve; pour lui toute *parole* est *autorité*, et il n'est pas, dit M. Garnier, une

proposition dont on ne puisse lui faire admettre la vérité, quand on lui parle d'un air sérieux.

Plus tard, à mesure que la raison se développe, et que l'expérience s'agrandit, à côté de l'instinct de foi qui subsiste toujours dans la conscience humaine, se manifeste le besoin de vérifier la croyance, et d'en examiner les motifs. Nous suivons encore le penchant qui nous porte à croire au témoignage; mais ce penchant n'est plus entièrement aveugle, comme dans l'enfance; il est plus ou moins réfléchi et raisonné; et si nous inclinons naturellement à croire à la parole d'un inconnu, et à accepter comme vraie l'opinion de l'immense majorité des hommes, c'est toujours avec la conscience de quelque motif que la raison nous montre plus ou moins clairement, tel que la supériorité de lumières que nous supposons au témoin, si aucune marque extérieure ne nous démontre son infériorité à notre égard, ou celle de la raison générale sur notre raison individuelle qui juge elle-même cette déférence raisonnable et légitime. Ainsi, la connaissance que nous avons de notre disposition personnelle au mensonge, quand quelque intérêt nous porte à la dissimulation, et l'épreuve que nous pouvons avoir faite nous-mêmes de la mauvaise foi d'autrui, sans détruire en nous la confiance au témoignage, la modifie en nous portant à nous en rendre compte, et à nous la justifier à nous-mêmes; et cette intervention de la raison dans nos jugements sur la valeur du témoignage, bien loin d'affaiblir et d'ébranler son autorité, ne fait que la corroborer par tous les motifs de crédibilité qui s'ajoutent à l'instinct de foi, puisque la croyance naturelle se fortifie et s'éclaire de toute la force et de toutes les lumières qu'elle emprunte à la croyance raisonnée.

Il n'est donc pas vrai de dire que la foi au témoignage n'est qu'une *croyance d'induction* fondée sur ce que nous attribuons à nos semblables les qualités que nous reconnaissons en nous-mêmes, et sur ce que, trouvant en nous l'instinct de véracité à côté de l'instinct de la fraude, nous supposons en autrui une disposition identique à proclamer ou à voiler la vérité. S'il en était ainsi, la vérité du témoignage ne serait jamais que *probable*, et non *certaine*, et varierait d'ailleurs selon les accidents de notre esprit, puisqu'elle dépendrait alors

de nos habitudes personnelles de sincérité ou de fraude. Le témoignage au contraire prévaut par lui-même, c'est-à-dire par la force même de l'évidence dont l'entoure notre raison, et quand il s'appuie sur ces conditions auxquelles Dieu lui-même a attaché sa certitude, il s'impose à la conscience humaine avec une autorité irrésistible. Alors il importe peu que l'on soit fourbe ou sincère, que l'on ait été souvent ou rarement trompé et déçu dans sa confiance. Le témoignage agit sur l'esprit, indépendamment du caractère et de l'expérience individuelle; et l'on n'a pas besoin d'être soi-même ennemi du mensonge, ou de n'avoir jamais été la dupe d'une imposture, pour croire à l'existence d'Alexandre, de César ou de Louis XIV. Il y a dans la force des témoignages historiques qui nous la certifient un motif de foi qui entraîne notre adhésion, nonobstant toutes ces circonstances. Ce n'est donc pas par ces circonstances, ni par toute autre semblable que le témoignage prévaut. La raison sans doute est juge, en fait de témoignage; mais elle juge suivant sa nature, avec des règles qui la dominent, et qui lui sont supérieures. Elle juge de la vérité du témoignage, comme elle juge de la vérité d'une conséquence par rapport à son principe, c'est-à-dire par une évidence d'intuition à laquelle il n'est pas en son pouvoir de se soustraire, quand les conditions dont elle dépend se sont réalisées.

Or, voici les règles qui sont universellement admises en matière de faits : un témoignage est certain, authentique, irrécusable quand il remplit les conditions suivantes ; c'est-à-dire, 1° quand les témoins sont nombreux et unanimes, au moins quant à l'essence même du fait; 2° quand leur gravité, leur probité et l'absence de tout intérêt qui pourrait les porter à mentir, nous garantit la sincérité de leur témoignage; 3° quand il est prouvé qu'ils eussent été dans l'impossibilité de nous tromper, lors même qu'ils en auraient eu la volonté. Lorsqu'un témoignage réunit en sa faveur tous ces moyens logiques de contrôle, toute raison individuelle, dont l'exercice n'est pas entravé par quelque passion ou par quelque vice de la volonté, est aussi invinciblement forcée d'y adhérer, qu'elle l'est d'adhérer au témoignage des sens et de la conscience.

1° La première de ces règles se fonde sur la certitude même

du témoignage des sens. Elle repose sur ce principe, que quand des faits sensibles et faciles à connaître sont attestés unanimement et rapportés de la même manière, au moins dans leurs circonstances principales et essentielles, par plusieurs témoins oculaires, il est impossible de supposer que tous ont pu tomber dans une même erreur, être le jouet d'une même illusion, sans supposer ou qu'ils auraient été privés des facultés, des organes et des sens communs à tous les hommes, ou que ces sens les auraient trompés tous à la fois. Cette supposition absurde à l'égard d'un certain nombre de témoins, le serait bien plus encore, s'il est possible, à l'égard d'une grande multitude. Car cela ne pourrait avoir lieu sans miracle, et Dieu certainement n'opèrerait pas un pareil miracle pour tromper les hommes.

2° La seconde règle est tout aussi absolue. La première a pour objet de nous mettre en garde contre les déceptions dont les témoins eux-mêmes pourraient être la dupe; la seconde de nous prémunir contre leur mauvaise foi et leur imposture. La première a pour garant la véracité des sens; la seconde, celle de la raison et de l'expérience. En effet, quel est celui dont on peut avoir à redouter la fraude? C'est celui qui n'a ni gravité dans le caractère, ni probité dans le cœur; c'est surtout celui qu'on peut soupçonner avoir quelque intérêt à mentir. Au contraire, celui-là aura droit à notre créance, qui, par la gravité connue de ses mœurs, par sa probité notoire, déterminera naturellement notre confiance. Toutefois, cela ne suffit pas encore, l'homme le plus grave et le plus probe peut défaillir. Sa conscience peut, en présence de quelque grand intérêt, transiger avec son devoir. Il nous faut donc quelque puissant motif qui éloigne de nous toute supposition d'un intérêt quelconque, opposé aux conseils de la probité et de l'honneur. Les faits qu'on rapporte doivent donc être tenus pour certains quand ils sont rapportés par plusieurs témoins auxquels la fraude serait inutile ou même préjudiciable, et qui par conséquent n'ont pu vouloir tromper. En effet, il répugne au sens commun de supposer qu'un grand nombre d'hommes graves aient conspiré ensemble pour accréditer un mensonge inutile. Tout homme est naturellement ami de la vérité; tout

homme est jaloux de sa réputation et de son honneur, et craint de s'attirer l'infamie qui s'attache à l'imposture. Il est donc hors de toute vraisemblance qu'une grande multitude de témoins se soient entendus pour tromper, sans aucune espérance de profit, et plus invraisemblable encore qu'ils aient voulu tromper, lorsque ce mensonge pouvait leur nuire, à moins de les supposer tous dans un état de folie; ce qui est absurde.

3° Mais ce n'est pas tout. Il y a des faits à l'égard desquels les témoins, lors même que nous ne saurions nous assurer qu'ils n'ont aucun intérêt ou aucune disposition d'esprit à mentir, seraient dans l'impossibilité de tromper, quand même ils le voudraient. S'il s'agit, par exemple, d'un fait public et important, comment supposer que les témoins auraient pu en imposer à leurs contemporains? Un fait de ce genre excite naturellement l'attention et la curiosité des hommes qui l'entendent raconter, et appelle par conséquent leur examen. Or, si le fait était controuvé, la fraude ne serait-elle pas bientôt découverte? Si surtout ce fait est contraire aux préjugés existants, s'il choque la religion établie, les institutions nationales, le laissera-t-on passer sans contradiction, sans réclamation, et ne sera-t-il soumis à aucun contrôle, à aucune vérification, avant d'être l'objet de la croyance publique? Si parmi nous, plusieurs voyageurs racontaient qu'au mois de décembre 1842 la ville de Paris a été détruite comme Lisbonne par un tremblement de terre, croit-on qu'un pareil mensonge, fût-il recueilli par les journaux, fût-il soutenu avec une imperturbable persévérance, avec le plus parfait concert de la part des prétendus témoins, sans aucune variation dans les récits, sans aucune indiscrétion capable de trahir le complot, pourrait s'accréditer et finir par passer en force de chose jugée? A plus forte raison serait-il impossible de supposer que le monde entier fût devenu chrétien, si le fait de l'existence de Jésus-Christ, de la réalité de ses miracles, de la prédication de son Évangile par les Apôtres, n'eussent été que des fables et des impostures.

Telles sont les règles sur lesquelles repose la certitude logique du témoignage humain; règles qu'il est souvent facile

et toujours possible d'appliquer. Or, nous disons que ces règles sont suffisantes pour garantir sa véracité ; car nous défions qui que ce soit de prouver que la raison exige ou ait droit d'exiger plus, puisqu'il est vrai de dire que la plupart du temps la croyance se forme en nous indépendamment de toutes ces précautions, et sans que pour cela elle soit moins ferme et moins solide. Elles sont suffisantes : en effet, que faut-il pour qu'un témoignage soit certain? Que les témoins qui rapportent un fait n'aient pas été trompés, qu'ils n'aient pas voulu tromper, et qu'ils ne l'aient pas pu, même avec la volonté de le faire. Or, la première règle nous rassure contre leurs erreurs ; la seconde nous garantit leur bonne foi, et la troisième nous met à l'abri de leur imposture, en rendant son succès impossible ; et c'est une loi de l'intelligence, que, lorsque ces trois conditions sont remplies, la raison est sans force contre l'évidence et admet le témoignage avec une foi pleine et entière dans sa vérité.

Ces principes posés, il nous reste à caractériser les différents faits qui peuvent être légitimement certifiés par le témoignage. Nous les diviserons en quatre catégories : la première contiendra les *faits sociaux* ; la deuxième, les *faits historiques* proprement dits ; la troisième, les *faits scientifiques* ; la quatrième, les *faits surnaturels*, tels que les miracles et les prophéties, considérés comme preuves de la vérité du Christianisme. Quelques réflexions nous suffiront pour faire voir sur quels fondements repose la foi qui est due et qui est accordée universellement à chacun d'eux.

§ I. — *Des faits sociaux.*

Nous appelons *faits sociaux* les faits qui nous lient à la société dont nous sommes membres, et qui sont la règle de notre conduite et de nos devoirs par rapport à ceux de nos semblables au milieu desquels nous vivons. Or, la plupart de ces faits sont placés à une époque et à une distance plus ou moins éloignée de nous, et ne nous sont connus que par une suite, un accord de témoignages intermédiaires donnés de vive voix ou par écrit.

Le passage suivant, que nous empruntons à M. Frayssinous, suffit pour expliquer et légitimer la croyance qui détermine en nous le témoignage qui les concerne : « Dans la société civile et domestique, dit l'éloquent défenseur de la Religion, tout porte sur des faits qui se sont passés loin de nos yeux. Ainsi, que nous soyons nés au sein de cette France que nous habitons, que nous ayons avec un certain nombre de familles des rapports d'alliance et de parenté, qu'une loi ait été portée, qu'une loi ait été révoquée, que les puissances soient unies par des traités qui forment comme le droit public de l'Europe, ce sont là des faits que nous avons appris de nos semblables ; et c'est ainsi que ce qui tient aux plus douces affections, ce qui rapproche les nations et les hommes, ce qui intéresse de plus près la tranquillité publique, suppose des faits connus uniquement par le témoignage des hommes.

» Enfin, non-seulement nous croyons des faits que nous n'avons pas vus, et nous en faisons la règle de nos délibérations dans la conduite des affaires de la vie humaine ; mais ils sont encore pour nous la base de la plupart des devoirs qui lient notre conscience. Je m'explique.

» Obéir à la loi est un devoir ; mais je n'étais pas présent quand elle a été portée, et comment puis-je m'assurer qu'elle est émanée du législateur ? Par le témoignage.

» Respecter le magistrat est un devoir ; mais je n'ai assisté ni à sa nomination, ni à son installation légale : comment puis-je m'assurer de la légitimité du pouvoir qu'il exerce ? Par le témoignage.

» Acquitter une obligation contractée par ceux dont nous avons recueilli l'héritage est un devoir ; mais nous n'avons pas vu instrumenter l'officier public qui en a dressé l'acte authentique : ici encore, comment réglerons-nous notre conduite ? Par le témoignage d'autrui.

» Otez le témoignage, et vous ne saurez plus ni quels sont vos parents, ni quel est le lieu de votre naissance, ni quel est l'héritage que vous tenez de vos ancêtres, ni quel roi gouvernait la France au commencement du XVII^e^ siècle, ni quels sont les magistrats auxquels il faut obéir : vous seriez dans toutes les anxiétés du doute sur ce qui doit vous intéresser

le plus; vous tomberiez dans la nuit d'une ignorance profonde. »

§ II. — *Des faits historiques proprement dits.*

L'histoire est au genre humain ce que la mémoire est à l'individu : un moyen de lier par une chaîne continue et sans interruption tous les points de son existence, de perpétuer, de raviver par le souvenir tous les faits qui ne sont plus, de rattacher les temps présents aux temps antérieurs, les générations actuelles aux générations éteintes, et de faire comme une seule et même vie de toutes les vies qui se sont écoulées depuis le commencement des âges. Sans elle l'humanité n'aurait ni passé ni avenir, et toute son existence serait renfermée dans ce présent si fugitif, si imperceptible dont le poète a pu dire :

Le moment où je parle est déjà loin de moi.

« L'histoire, dit M. Laurentie, nous fait assister à l'origine de l'homme, de la famille, de la société, et sans ce souvenir fidèlement conservé, la science humaine ne serait qu'un affreux mystère. » Ainsi, attaquer l'histoire, c'est attaquer la science tout entière, et l'on ne peut nier la certitude de l'une sans ébranler tous les fondements sur lesquels l'autre s'appuie.

Parmi les objections que les sceptiques opposent à l'histoire nous signalerons seulement quelques-unes des principales; en nous bornant à faire sur chacune d'elles quelques courtes observations.

1° « Dans le dernier siècle, dit M. l'abbé Gerbet, on était assez enclin à voir des personnages réels dans presque toutes les fictions mythologiques de l'antiquité qui se présentaient sous la forme de narration. Aujourd'hui le penchant contraire prédomine : on est porté à transformer en mythes, surtout lorsqu'il s'agit de la haute antiquité, toutes les données historiques qui ne sont pas absolument certaines. » Dès qu'une suite d'événements et de personnages se rattachant à l'origine d'un peuple se présente avec cette teinte d'obscurité qui couvre en général le berceau des empires, on se croit suffisamment autorisé à reléguer ces événements et ces personnages parmi les

fables. On pose en principe que toutes les nations ont leur époque mythologique, dont tous les récits et toutes les traditions ne sont que des représentations symboliques, des emblèmes de la réalité. Ainsi, selon certains critiques, l'histoire de Rome sous les rois n'est qu'une fiction épique, une espèce de poème social, dont les superstitions populaires et les influences sacerdotales ont fait à peu près tous les frais. Cette manière d'interpréter l'histoire n'est que le scepticisme érigé en système, et déguisé sous les formes d'une érudition fastueuse. Au lieu de faire le procès à des personnages dont l'existence a été l'objet de la croyance d'un grand peuple, ne serait-il pas plus sage de chercher à dégager leur figure des couleurs mensongères qui nous en dérobent le véritable caractère ? Encore, si l'application de la méthode mythique n'avait lieu que sur des points qui, par le mélange évident du faux et du vrai, semblent autoriser le doute et l'incrédulité ! Mais on commence par réduire en symboles les héros de la guerre des Grecs contre les Perses, les représentants de la royauté à Rome, les fondateurs de la liberté romaine. Bientôt on réduira en mythes toute l'histoire de l'antiquité, et les annales de l'humanité ne seront plus qu'une immense allégorie tout aussi fabuleuse que les combats des enfants de la lune, dont Vyasa chante les guerres héroïques dans le poème indien du Mahabharata. Car ce genre de critique n'a pas de bornes, parce qu'il n'a pas de règles ; et depuis qu'un homme s'est rencontré de nos jours qui n'a pas craint d'avancer que le personnage de Jésus-Christ n'est que l'expression figurative de l'établissement du christianisme, que la personnification symbolique de la morale évangélique, il n'y aurait pas lieu de s'étonner si dans quelques années Napoléon lui-même n'était plus considéré que comme le héros du grand poème de la conquête moderne, comme la puissante figure du despotisme militaire.

2° On a prétendu que la certitude historique va s'affaiblissant toujours, à mesure que l'époque des faits s'éloigne, ou plutôt que le témoignage ne produit jamais qu'une probabilité; que celle-ci va toujours en décroissant à travers les générations successives, que le plus haut degré de probabilité est produit par le rapport de ceux qui ont vu les faits ; le second,

par la déposition de ceux qui les ont ouï raconter aux précédents ; ainsi de suite, jusqu'à ce que la probabilité primitive se soit comme effacée. S'il en était ainsi, il faudrait en conclure que l'existence de Napoléon, qui m'est attestée par ceux qui l'ont vu, serait plus certaine que celle de Louis XIV, celle de Louis XIV plus certaine que celle de François Ier, celle de François Ier que celle de saint Louis, celle de saint Louis que celle de Charlemagne, etc. Or, qui oserait le soutenir ? Ce que nous disons de la distance des temps nous le dirons de même de la distance des lieux. Nous ne croyons pas plus fermement à l'existence de Paris qu'à celle de Vienne, pas plus fermement à celle de Vienne qu'à celle de Saint-Pétersbourg, pas plus à celle de Saint-Pétersbourg qu'à celle de Pékin. Le motif de crédibilité est le même : il est fondé sur un ensemble de témoignages dont la véracité est indépendante de l'éloignement. Il y a plus : je crois à l'existence des villes et des empires qui ne sont plus, avec la même certitude qu'à celle des villes et des empires qui subsistent encore, lorsque cette existence dans le passé m'est attestée par un concours de témoignages qui ne laissent aucun doute. Ainsi, je crois qu'il a existé une ville appelée Babylone et un empire des Assyriens, une ville de Carthage et une république du même nom, comme je crois qu'il existe aujourd'hui une ville de Londres et un royaume d'Angleterre, une ville de New-York et une république des États-Unis.

3° Une troisième objection est relative à la question de savoir si la tradition orale mérite le même degré de croyance que la tradition écrite. On a dit, pour prouver que la première mérite peu de confiance, qu'un récit qui se transmet de vive voix d'homme à homme, pendant une longue suite d'années, perd nécessairement sa couleur primitive, sa substance même, en passant par tant de bouches ; que si l'on peut croire qu'un fait est rapporté exactement comme il est arrivé par le témoin oculaire, il est probable qu'il aura déjà subi quelque altération de la part de celui auquel il aura été transmis, et qu'il est presque impossible qu'il arrive à la postérité sans avoir été entièrement travesti ; par la raison que la mémoire de l'homme est très-infidèle, et garde rarement un souvenir exact de ce

qu'on lui confie, et aussi parce que les témoins auriculaires conçoivent nécessairement les faits qu'on leur raconte avec les formes et les couleurs propres à leur imagination, et que cette imagination, en leur imprimant ainsi son cachet particulier, modifie toujours plus ou moins son caractère originel.

La tradition écrite, au contraire, a quelque chose de stable et de permanent qui en garantit bien plus sûrement l'intégrité ; car il est bien plus difficile d'altérer, de défigurer, de transformer un témoignage écrit qu'un témoignage verbal. L'histoire fixée par l'écriture se défend et se conserve par elle-même; mais la parole n'a rien qui puisse la préserver du caprice de ceux par qui elle se propage.

Il y a de la vérité au fond de cette objection, mais ce n'est cependant pas là un argument décisif ; car tous les jours nous ajoutons foi à une foule de témoignages qui ne nous sont pas parvenus autrement que de vive voix : tels sont presque tous les souvenirs qui se transmettent de bouche en bouche dans les familles, et qui en sont comme les annales vivantes. Sans tradition verbale, il n'y aurait pas possibilité d'écrire l'histoire. Comme l'histoire écrite n'est le plus souvent que le recueil des traditions orales, elle ne mériterait donc aucune créance, lorsque l'historien n'aurait pas vu de ses yeux les événements qu'il décrit.

§ III. — *Des faits scientifiques.*

La science n'est qu'une monnaie qu'on se passe avec confiance de main en main, et dont le titre légal n'est autre chose que le témoignage sur la foi duquel elle circule dans tous les rangs de la société. Sans cet échange continuel de connaissances, tout progrès serait impossible. Chaque siècle, que dis-je, chaque homme aurait à recommencer à lui seul l'œuvre si péniblement élaborée par l'expérience des siècles passés. Un savant, quelque vaste que soit son génie, quelque longue que soit sa carrière, ne peut pas tout voir, tout vérifier par lui-même. Il faut qu'il accepte de confiance une multitude de faits et de découvertes constatés par les savants d'un autre âge et d'un autre pays. On peut même avancer sans crainte de se tromper, que les trois quarts des notions scientifiques qui sont

entrées dans sa mémoire s'appuient sur des dépositions étrangères, sur des observations qu'il n'a pu faire par lui-même, sur des données fournies par des phénomènes qui ne se reproduiront peut-être pas de son vivant. Ainsi la science géographique se fonde sur les récits des voyageurs, des navigateurs célèbres, des commerçants, des missionnaires qui ont visité les contrées lointaines, qui en ont décrit le climat, l'aspect, les productions, etc. La géologie, l'histoire naturelle, la médecine expérimentale, etc., ne sont en réalité que le recueil des faits que les savants de tous les pays se communiquent, et que celui qui se livre à l'étude de ces sciences est obligé d'admettre en tout ou en partie, sous peine de ne rien savoir. Ainsi celui qui enseigne, comme celui qui reçoit l'enseignement, est dans la nécessité de se servir de matériaux qu'il n'a point préparés, qu'il n'a point rassemblés, et qu'il va puiser à la source commune : celle de la tradition et du témoignage.

Or, pour que nous recevions ce témoignage, il n'est pas nécessaire que nous reconnaissions à ceux qui nous le transmettent une *supériorité de savoir bien constatée*. Un savant du premier ordre peut très-bien admettre avec une entière confiance un fait communiqué par un homme bien inférieur à lui sous le rapport de la science. La réalité d'un phénomène, d'un résultat scientifique, d'une découverte, n'a pas pour garantie la supériorité du génie ou du talent, mais un degré de lumières et de probité suffisant pour être sûr que le témoin n'est ni dupe ni trompeur. La certitude des faits scientifiques ne dépend pas plus de la majorité des suffrages que de la supériorité du savoir individuel des témoins. Ici le véritable *criterium*, c'est la certitude des sens, quant aux phénomènes proprement dits, et celle de la raison, quant aux inductions et aux conséquences à en tirer.

§ IV. — *Des faits surnaturels.*

Les différents faits dont nous avons parlé jusqu'ici ne sortent point de l'ordre naturel, et ne présentent par conséquent en eux-mêmes aucune difficulté, quant à la croyance dont ils peuvent être l'objet, dès que la véracité du témoignage qui en

affirme la réalité est suffisamment garantie. Ce sont, ou des phénomènes physiques qui rentrent dans le cours ordinaire des choses, ou des événements humains semblables à ceux qui se passent tous les jours sous nos yeux. Notre incrédulité à leur égard ne peut donc tomber sur la nature même de ces faits, mais seulement sur la qualité des témoins qui les attestent, et sur le degré de confiance qu'ils méritent.

Mais il y a des faits surnaturels, qui sont contraires à l'ordre physique, et qui par conséquent ne peuvent être l'effet des lois du mouvement et des propriétés de la matière. Or, le caractère surnaturel de ces faits a-t-il en soi quelque chose qui doive affecter la croyance, et infirmer la certitude du témoignage dont ils sont l'objet ? En un mot, seraient-ils *incroyables* par cela seul qu'ils seraient *surnaturels ?* Telle est la question que nous avons à examiner. Parmi les faits de ce genre, deux surtout méritent particulièrement notre attention : ce sont les miracles et les prophéties, considérés comme expressions du témoignage de Dieu même en faveur des dogmes de la révélation.

On ne peut nier qu'il ne puisse plaire à Dieu de révéler à l'homme des vérités nouvelles, de lui découvrir quelques-uns des mystères cachés dans les profondeurs de sa pensée infinie. Mais cette révélation faite à quelques hommes privilégiés, et communiquée par eux aux autres hommes, comment sera-t-elle pour nous un motif certain de croire, si elle n'est accompagnée de signes infaillibles qui en démontrent l'authenticité, et qui soient la garantie du caractère divin des vérités qu'elle a pour objet de nous faire connaître. Or, ces signes infaillibles, ce sont les miracles et les prophéties. Si donc la réalité de ces faits est constatée, la vérité des doctrines en vue et à l'appui desquelles ils ont été opérés se trouve par là même irrésistiblement établie.

1° Des miracles.

1° *Définition du miracle.* Un miracle est un événement contraire aux lois constantes de la nature : c'est une œuvre qui surpasse évidemment les forces *naturelles* de celui qui l'opère ;

qui ne peut s'expliquer par ce qu'on appelle une *erreur de la nature*, attendu qu'une erreur de la nature n'est qu'un pur accident ayant sa cause dans des circonstances particulières assez puissantes pour modifier l'action de la nature, et en déranger les combinaisons; enfin qui exige nécessairement une puissance puisée hors de la sphère d'action de tous les agents, soit matériels, soit humains. Ainsi, que Moïse frappe un rocher aride de sa baguette, et qu'à son commandement il en sorte une source abondante; que Jésus-Christ ressuscite Lazarre enseveli depuis trois jours dans son tombeau, voilà des faits véritablement prodigieux; voilà ce que nous appelons des miracles.

2° *Possibilité des miracles*. Personne n'oserait soutenir que les miracles sont au-dessus de la puissance de Dieu; celui qui a établi les lois de la nature a sans contredit le pouvoir de les suspendre. Les miracles n'attaquent ni l'immutabilité ni la sagesse de Dieu; le miracle n'est que l'exécution de ses décrets éternels, et si, après avoir été décrété, il n'arrivait pas, c'est précisément alors que Dieu ne serait pas immuable. Le miracle est un coup d'autorité qui rend plus sensible la main puissante et le gouvernement suprême du maître des hommes et de la nature. Par conséquent, il entre parfaitement dans les plans de la sagesse divine, puisque en même temps qu'il fait éclater les merveilles de sa puissance et de sa bonté, il reporte naturellement nos regards vers le Père céleste, et nous rappelle notre dépendance et nos devoirs.

3° *Moyens de discerner les miracles d'avec les faits naturels*. Les signes certains auxquels on reconnaît le caractère surnaturel des faits réputés miraculeux, consistent en ce qu'ils sont une dérogation à quelqu'une des lois connues de la nature. Or, la résurrection d'un mort est contraire à la loi constante, invariable, qui réduit en poussière les corps déposés dans le tombeau; c'est donc là un fait surnaturel, un miracle.

4° *Excellence des miracles considérés comme moyen de prouver la vérité des doctrines à l'appui desquelles ils sont opérés*. Le pouvoir que le miracle suppose trouve nécessairement ses limites et sa règle dans les volontés de Dieu, et ne

peut, par conséquent, en aucun cas, être employé pour établir ou favoriser l'erreur. Il s'ensuit qu'une religion fondée sur des miracles, et sur des miracles opérés positivement en vue de prouver et de confirmer par là les doctrines qu'elle enseigne, est une religion divine, et par conséquent une religion vraie.

2° Des prophéties.

Nous appelons prophétie la claire et infaillible prédiction des choses futures qui, dépendant de la seule volonté des hommes ou de Dieu, et ne découlant pas nécessairement des lois qui régissent le monde physique, ne peuvent *naturellement* être prévues par aucun moyen.

Mais la prophétie est-elle possible ? C'est demander si Dieu a la prescience infinie de l'avenir, et s'il peut communiquer cette prescience à un degré quelconque à l'une ou à plusieurs de ses créatures.

En second lieu, comment distinguer les véritables prophéties des fausses prédictions ? Toutes les questions qu'on peut raisonnablement former sur les prophéties, dit M. de La Mennais, se réduisent à deux questions de fait, l'existence même de la prophétie, et son accomplissement ; en d'autres termes, est-il certain que telle prophétie ait été faite ? Est-il certain qu'elle soit accomplie ? Deux points dont on peut s'assurer, comme de tous les autres faits, par le témoignage.

Enfin, s'il y a des prophéties marquées du sceau de la divinité, si Dieu seul peut avoir inspiré les prophètes, et leur avoir révélé, plusieurs siècles avant l'événement, la connaissance d'un avenir indépendant des lois ordinaires de la nature, la prophétie est non-seulement un miracle, un fait surnaturel, elle est encore un motif certain de croyance en faveur des vérités à l'appui et en vue desquelles la prophétie même a été faite. Car, comme les miracles, les prophéties ont un but, et ce but, que nous devons croire digne de la sagesse infinie de Dieu, ce n'est pas assurément d'accréditer l'erreur et l'imposture, mais au contraire de confirmer les doctrines prêchées par les dépositaires des secrets de la divinité.

TROISIÈME PARTIE.

DES CAUSES DE NOS ERREURS ET DES MOYENS D'Y REMÉDIER.

Nous avons constaté dans la seconde partie la certitude de la conscience, des sens, de la raison et du témoignage des hommes. Comment se fait-il qu'avec des instruments si propres à nous conduire au vrai, et nonobstant cet amour secret de la vérité qui est dans le cœur de tous les hommes, nous nous laissons si souvent égarer par ce qui n'en a que l'apparence. Nos moyens de connaître sont, il est vrai, infaillibles, en ce sens que, nous ayant été donnés pour nous mettre en rapport avec les existences, toutes les existences qu'ils nous certifient sont certaines. Mais l'homme considéré en lui-même est faillible, parce qu'il est imparfait et borné, borné dans ses moyens de connaître, et imparfait dans ses facultés. L'infaillibilité absolue est le privilége d'un seul être, de Dieu, parce qu'il est infini. Mais partout où il y a faiblesse, imperfection, il y a place nécessairement pour l'erreur; parce qu'une intelligence imparfaite ne peut embrasser tous les êtres, ni en pénétrer l'essence, ni en découvrir toutes les propriétés, ni en saisir tous les rapports; et que, lors même que l'orgueil ne nous pousserait pas sans cesse à dépasser dans nos affirmations les limites de notre science, l'ignorance où nous sommes de tant de choses cachées suffirait pour expliquer comment la vérité échappe si souvent à l'homme; comment, dis-je, sa connaissance n'est la plupart du temps qu'un mélange de faux et de vrai, de réel et d'imaginaire, d'illusion et de certitude.

Puisque l'erreur est si commune, il ne nous sera pas impossible sans doute de remonter à sa source, et d'en signaler les

causes les plus ordinaires. Si d'ailleurs on ne peut nier qu'elle ne soit le principe le plus fécond des maux de l'humanité, et le plus grand obstacle à l'accomplissement de nos destinées, on comprendra combien il nous importe de reconnaître les écueils que nous avons à craindre et à éviter, afin de garantir notre raison d'un triste naufrage.

Et d'abord, qu'est-ce que l'erreur ? On peut la définir : l'affirmation de ce qui n'est pas. Mais quand est-on disposé à affirmer ce qui n'est pas, c'est-à-dire à se tromper ? N'est-ce pas lorsque sans nécessité, ou, en d'autres termes, sans *connaissance réelle*, on donne son adhésion à des choses dépourvues d'évidence? L'erreur en effet consiste à prononcer au hasard qu'une chose existe quand elle n'existe pas, ou qu'elle a tel caractère, quand elle en a de tout autres que ceux qu'on lui assigne.

CHAPITRE PREMIER.

DES CAUSES DE NOS ERREURS.

Bacon ramène à quatre principales toutes les causes de nos erreurs, et il leur donne le nom d'*idoles*, parce que la fausse science est une idolâtrie intellectuelle qui rend à l'erreur le culte dû à la vérité. Ce sont les *idoles de tribu*, c'est-à-dire les préjugés communs à tous les hommes ; les *idoles de caverne*, ou les préjugés individuels ; les *idoles du forum*, ou les erreurs qui tiennent à l'influence des préjugés populaires; les *idoles de théâtre*, c'est-à-dire les préjugés philosophiques, qui dans les écoles se transmettent des maîtres aux disciples, par voie d'enseignement et d'autorité.

Selon M. Frayssinous, les sources de nos erreurs sont : la faiblesse de la raison, l'ignorance, le demi-savoir, la science même, la fausse application des divers principes de vérité, la préoccupation, l'excessive curiosité, les passions. Cette énumération comprend en effet toutes les causes qui peuvent fausser l'entendement et nous écarter de la vérité.

Pour simplifier encore ces divisions, nous ramènerons toutes nos erreurs à deux sources principales, l'*inattention* et la *passion* ; nous nommerons *sophismes d'intelligence*, ou *pa-*

ralogismes, celles qui ont leur cause dans la *faiblesse* de l'esprit, produite elle-même par la *paresse* et le *défaut d'attention*; et *sophismes de la volonté*, celles dont la source est dans la *passion*, considérée comme mobile des *actes volontaires* par lesquels nous cherchons à tromper les autres et à nous tromper nous-mêmes. L'*inattention affaiblit* l'esprit, *énerve* l'entendement; si elle dégénère en habitude, elle peut le réduire à une complète impuissance, à une incapacité intellectuelle presque absolue. La *passion* n'a pas un effet moins funeste; elle *fausse* le jugement, en nous présentant toutes choses sous des couleurs factices et mensongères.

ARTICLE PREMIER. — *Des erreurs ou sophismes d'intelligence.*

C'est improprement qu'on a appliqué le mot de *sophisme* aux erreurs qui ont leur source dans la faiblesse de l'intelligence; ces derniers ont reçu le nom de *paralogismes*, pour les distinguer des *sophismes* proprement dits, qui emportent toujours l'idée d'artifice et de mauvaise foi. Le paralogisme et le sophisme induisent en erreur : le premier, par défaut de lumières et d'application; le second, par malice, par subtilité et par passion. Le paralogisme est un raisonnement faux, un argument vicieux, une conclusion tirée à contre-sens, soit par inattention, soit par ignorance des règles. Le sophisme est un raisonnement insidieux, un argument captieux, qui suppose moins l'oubli des règles que le désir de tromper les autres ou de se tromper soi-même par de fausses apparences de vérité. Quand on se trompe par un paralogisme, c'est sans intention; mais celui qui se sert du sophisme pour s'abuser lui-même ou pour tendre des piéges à la raison d'autrui a toujours conscience de son défaut de droiture et de sincérité.

1° Ignorance du sujet. (*Ignorantia elenchi*).

Ce paralogisme consiste à raisonner, à discuter, sans connaître le véritable état de la question, sans savoir au juste ce que l'on veut prouver contre son adversaire. C'est un vice

très-ordinaire dans les contestations des hommes, dit Port-Royal. On s'engage témérairement dans une dispute, sans avoir une juste idée du point qu'il s'agit d'attaquer ou de défendre ; on contredit à l'aventure ; on avance aveuglément des assertions étrangères au sujet du débat ; on soutient une opinion que personne ne songe à contester ; on attribue à son antagoniste des sentiments qu'il n'a pas, et que l'on combat comme les siens, des principes absurdes et que l'on s'attache à réfuter, quoiqu'il en ait soutenu de contraires; on lui impute les conséquences qu'on s'imagine pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et les nie ; et triomphant, quoiqu'on n'ait combattu que des chimères, on s'applaudit de sa victoire, sans se douter que la lutte n'a été qu'un long *quiproquo*, et la victoire qu'une erreur d'imagination. Tant qu'on est de bonne foi, cette erreur doit être mise sur le compte de l'inattention et de la préoccupation de l'esprit; mais souvent c'est sciemment et volontairement qu'on prête à ses adversaires des principes qu'ils n'ont pas, ou qu'ils entendent dans un sens différent de celui qu'on leur donne. C'est alors un artifice de la part du raisonneur de mauvaise foi, qui, pour se procurer un facile triomphe, suppose à ceux qu'il combat des intentions et des pensées hors de toute raison, et se donne ainsi beau jeu pour les convaincre d'absurdité.

La querelle faite par les philosophes rationalistes aux défenseurs du christianisme et de l'autorité de l'Église, celle des romantiques contre les classiques n'est pas autre chose qu'un paralogisme de ce genre. Qui cherche à anéantir les droits de la raison? qui songe à attaquer la certitude de son témoignage? Est-ce faire injure à la raison, est-ce porter atteinte à son autorité, que de la subordonner, en matière de religion, à l'autorité de la parole divine? Qui cherche à étouffer le génie, à comprimer l'essort des grandes et nobles pensées, à éteindre l'imagination et le sentiment ? Est-ce étouffer le génie que de le soumettre à des règles? Est-ce comprimer la pensée que d'en subordonner l'exercice aux lois de la raison ? Est-ce éteindre l'imagination, que d'en régulariser les conceptions ?

La précaution qu'il y a à prendre contre ce sophisme consiste d'abord à bien préciser l'état de la question, et, quand

l'état de la question est clairement déterminé, à bien prendre garde de sortir soi-même des limites du sujet, et à y ramener son adversaire toutes les fois qu'il s'en écarte.

2° Prendre pour cause ce qui n'est pas cause (*non causa pro causa*).

Ce sophisme a sa source dans l'ignorance des véritables causes, et dans l'impatience qui nous porte à vouloir tout expliquer. Pour la plupart des hommes, c'est une affaire de vanité que de rester sans réponse devant ceux qui leur demandent la raison d'une chose; ils aiment mieux forger au hasard une cause imaginaire, que d'avouer franchement leur ignorance, ou de se donner la peine de chercher la véritable explication. Ce n'est pas, comme on l'a dit, le principe de causalité qui est la source de ces erreurs; c'est l'abus et la fausse application que nous en faisons. A la vue d'un phénomène quelconque nous affirmons, et nous avons raison d'affirmer, que ce phénomène a une cause. Mais entre croire que cette cause existe et affirmer qu'on la connaît, il y a une distance que la présomption et l'amour-propre ne sont que trop souvent disposés à franchir avant même tout examen des circonstances qui pourraient aider à la découvrir.

Le sophisme dont nous parlons se produit sous mille formes diverses. Quelquefois l'esprit est dupe d'une singulière illusion. Par une transformation de mots que les hommes inattentifs prennent aisément pour une progression réelle d'idées, l'effet devient à lui-même sa propre cause, et parce qu'au mot qui l'exprime ils ont ajouté quelque terme général significatif de *vertu* ou de *propriété*, c'est-à-dire de *causalité*, ils s'imaginent sérieusement avoir résolu le problème. Molière, dans sa comédie du *Malade imaginaire*, se moque ingénieusement de cette préoccupation des faux savants, lorsqu'à la question: *Quare opium facit dormire?* il fait répondre par le récipiendaire : *Quia est in eo virtus dormitiva.*

Mais il est une foule de cas où, préoccupé des circonstances plus ou moins remarquables qui ont accompagné ou précédé les phénomènes à expliquer, l'esprit imagine des rapports de causalité, des liens de dépendance réelle, là où il n'y a que

des rapports de succession ou de simultanéité. C'est à cette tromperie si ordinaire de l'esprit humain qui consiste à attribuer un effet dont nous ignorons la cause à l'influence de quelque événement arrivé avant ou en même temps, qu'il faut rapporter ce sophisme si connu dans les écoles : *post hoc, ergo propter hoc; cum hoc, ergo propter hoc*, sophisme qui n'est qu'un faux jugement d'induction. L'art des augures et des aruspices, les rêveries de l'astrologie, les superstitions qui rattachent une idée de malheur, de fatalité ou de mort à certains nombres, à certains jours, à la présence de certaines personnes, n'ont pas eu d'autre fondement que cette association par le rapport de cause et d'effet, des circonstances les plus indépendantes l'une de l'autre, des rencontres les plus accidentelles et les plus fortuites.

3° Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident. (*fallacia accidentis.*)

Ce sophisme consiste à tirer une conclusion absolue, simple et sans restriction, de ce qui n'est vrai qu'accidentellement, ou, en d'autres termes, à violer le principe logique qui défend de conclure du particulier au général. C'est ce que font ceux qui blâment les sciences et les arts à cause de l'abus que quelques personnes en font; qui condamnent la médecine comme inutile, ou pernicieuse, parce que des médecins se trompent quelquefois aux dépens de leurs malades; qui n'ajoutent aucune foi au témoignage de l'histoire, parce que quelques historiens commettent des erreurs, et donnent des fables ou de pures rêveries pour le récit véridique des événements passés ; qui proscrivent la philosophie, parce qu'il y a eu des systèmes faux et dangereux.

Ce sophisme est un des piéges les plus communs où tombe la raison humaine. Sans cesse l'homme est tenté d'étendre les faits au-delà des limites de l'observation ; tel homme a menti une fois, donc le mensonge lui est habituel ; telle personne s'est mise une fois en colère, donc elle est naturellement irascible ; quelqu'un me rend aujourd'hui service parce qu'il y trouve son interêt, donc c'est l'intérêt qui est le mobile de toutes ses actions. On ne saurait croire à combien de jugements injustes

donne lieu cette disposition d'esprit, soit à transformer en loi constante un simple accident, soit à confondre la cause occasionnelle avec la cause efficiente.

4° Passer de ce qui est vrai à quelque'égard à ce qui est vrai simplement : (*a dicto secundùm quid ad dictum simpliciter.*)

Ce sophisme consiste à faire d'une vérité simplement relative une vérité absolue, ou, en d'autres termes, à généraliser un point de vue particulier, en l'érigeant en principe absolu de jugement. La Logique de Port-Royal nous en fournit un exemple : « Les Épicuriens prouvaient que les dieux devaient avoir la forme humaine, pa rce qu'il n'y en a point de plus belle que celle-là. C'était mal raisonner; car la forme humaine n'est point absolument une beauté : comme elle n'est une perfection *qu'à quelque égard*, c'est-à-dire au regard du corps, et non *simplement*, il ne s'ensuit pas qu'elle doive être en Dieu. »

Le sophisme que nous signalons ici est une des sources les plus fécondes d'erreurs dont la raison humaine ait à se garder. Il n'en est peut-être pas une seule un peu importante qui n'ait sa cause dans le penchant qui pousse l'homme à réduire à des formules absolues les vérités relatives que lui fournissent ses perceptions ou les combinaisons de sa raison. « L'abus de l'unité, dit M. Ancillon, amène et enfante des points de vue exclusifs, qui sont en contradiction avec la variété infinie des formes de la nature, et avec la richesse inépuisable des facultés de l'homme. L'histoire des opinions humaines n'est que l'histoire des opinions extrêmes que, par amour pour l'unité, on a successivement adoptées. »

Les opinions individuelles sont souvent en contradiction ; donc elles sont toutes incertaines, donc il n'y a vérité et certitude que là où il y a accord et consentement unanime de tous les hommes.

Nos premières idées ont leur origine dans la sensation ; donc toutes nos idées viennent des sens, donc toute idée dont l'objet ne tombe pas sous les sens est chimérique.

L'homme est né bon, dit J.-J. Rousseau, cependant il devient mauvais dans la société ; donc c'est la société qui le dé-

prave. Sans doute l'homme naît avec des penchants pour le bien; mais il naît aussi avec des penchants pour le mal. Il n'est ni absolument bon, ni absolument mauvais. J.-J. Rousseau n'a vu qu'un côté de sa nature ; il fallait les voir tous deux, pour expliquer le mélange de ses vertus et de ses vices au milieu de la société. S'il était *absolument* bon, il serait Dieu; s'il était *absolument* mauvais, il ne serait pas même sociable.

5° Pétition de principe et cercle vicieux.

Ce sophisme consiste à supposer vrai ce qui est en question; en d'autres termes, à donner pour preuve d'une proposition un principe qui suppose la vérité de la proposition contestée. Ainsi quand M. de La Mennais, répondant à ceux qui lui demandent comment il connaît l'infaillibilité du *sens commun*, dit qu'il la connaît par le témoignage de tous les hommes, il fait une *pétition de principe*. En effet, il est évident que cette réponse ne prouve rien ; car, en recourant au témoignage universel pour prouver l'infaillibilité du sens commun ou de la raison générale, il ne fait que recourir en d'autres termes à la même chose qui avait d'abord été mise en question.

Le *cercle vicieux*, qui est aussi une pétition de principe, est une sorte d'argument vicieux par lequel, supposant d'abord comme vrai ce qu'on doit prouver, on prouve ensuite ce qu'on a supposé, par ce qu'on croit avoir prouvé au moyen de cette supposition même. Ainsi, Descartes prouve l'existence de Dieu par l'infaillibilité de la raison; et l'infaillibilité de la raison par la véracité divine. Il est clair que si l'infaillibilité de la raison a besoin d'être prouvée, et si surtout elle ne peut l'être que par la véracité divine, l'existence de Dieu ne peut être prouvée par l'infaillibilité de la raison, attendu qu'en fait de démonstration, une chose incertaine ou contestée ne peut être prouvée par une chose également contestée ou incertaine.

6° Dénombrement imparfait.

Le dénombrement imparfait consiste à analyser un sujet d'une manière incomplète, et à croire qu'on en possède tous les

éléments, tandis qu'on n'en possède que quelques-uns ; en d'autres termes, à ne pas considérer assez toutes les manières dont une chose peut être ou peut arriver, et à conclure témérairement d'une connaissance imparfaite, ou que cette chose n'est pas, parce qu'elle n'est pas d'une certaine manière que nous connaissons, quoiqu'elle puisse être d'une autre ; ou qu'elle est de telle ou telle façon, quoiqu'elle puisse être d'une autre manière que nous n'avons pas considérée. Ce sophisme est un des écueils contre lesquels échouent le plus facilement les meilleurs esprits et les personnes les plus habiles. La faiblesse et les bornes de l'esprit humain nous empêchent la plupart du temps d'embrasser tous les points de vue d'un sujet, et de prévoir tous les cas qui peuvent se présenter. Cette omission ou cette ignorance, en faussant le point de départ de la déduction, doit nécessairement conduire à une conclusion erronée. Ce serait le défaut du raisonnement par lequel on prétendrait prouver que les antipodes sont impossibles, parce que la chose conçue d'une certaine manière ne serait pas regardée comme possible, quoique, sous d'autres rapports, l'existence des antipodes ne répugne nullement à la raison, et s'explique au contraire de la manière la plus simple.

Le dénombrement imparfait est le défaut d'un grand nombre de dilemmes dans lesquels on réduit la question à deux hypothèses, tandis qu'on en pourrait faire un plus grand nombre. On croit fermer toute issue à son adversaire, en le plaçant entre les deux alternatives qu'on lui oppose, tandis qu'il s'échappe facilement par une troisième que l'on n'avait pas prévue. Les personnes qui ont peu d'instruction ou peu de ressources dans l'esprit tombent fréquemment dans ce sophisme.

Une difficulté ne peut être résolue par les moyens qu'elles connaissent ; donc elle est insoluble. Faute de bien diviser la question et de la considérer sous toutes ses faces, elles n'envisagent que le côté favorable à l'objection qu'on leur présente, et n'aperçoivent pas les mille raisons qu'elles pourraient faire valoir contre elle ; donc l'objection est irréfutable.

7° Ambiguité des mots ; passage du sens divisé au sens composé, et du sens composé au sens divisé.

L'ambiguité des mots consiste en général à employer un même terme pour signifier tantôt une notion, tantôt une autre; car aucun mot n'est ambigu par lui-même, il ne le devient que par le double sens qu'on lui attribue selon les circonstances ; et c'est cette variabilité d'acception qui, en jetant l'incertitude dans le langage, fait du commerce de la parole une source féconde d'erreurs et de malentendus. Si l'on considère que les mots sont pour nous un moyen d'acquérir des connaissances, d'enregistrer dans notre mémoire celles que nous avons acquises, et de les communiquer à nos semblables, on se convaincra de la nécessité de se tenir en garde contre les expressions ambiguës, et de contracter l'habitude d'attacher aux mots un sens bien déterminé, puisque l'ambiguité a pour effet de mettre obstacle à l'acquisition de connaissances nouvelles, de nous empêcher de savoir au juste ce que nous avons appris, et de rendre impossible tout échange d'idées, par l'impossibilité où nous sommes de comprendre les autres et de nous en faire comprendre.

L'ambiguité des termes a en général sa source dans l'ignorance et la mauvaise foi; dans l'ignorance, qui, ne connaissant pas la véritable acception des mots, les emploie sans y attacher aucune idée claire, ou ne leur donne qu'une signification vague et indéterminée ; dans la mauvaise foi, qui connaît le sens des termes, mais qui les détourne sciemment de leur acception propre et naturelle, pour déguiser sa pensée et induire en erreur celui auquel elle s'adresse. Une bonne éducation, en vous habituant à associer les mots avec la signification constante et précise qui leur est généralement attribuée, prévient l'emploi des termes vagues et ambigus. La droiture de l'esprit, et la volonté d'exprimer toujours sa pensée avec clarté et franchise, prévient tous ces déguisements d'un esprit subtil qui se cache sous le voile de l'équivoque, et qui ne se sert du langage que pour tromper.

Parmi les erreurs qui résultent de l'imperfection du langage, ou de l'emploi que notre système grammatical ou plutôt

notre manière de concevoir nous oblige souvent à faire des mots, on peut ranger le sophisme qu'on appelait dans les écoles : *fallacia compositionis et divisionis*, et qui consiste à passer du sens *divisé* au sens *composé*, et réciproquement. Dans toutes les langues, il y a des mots dont le sens se modifie suivant leur position dans la phrase, tantôt conservant leur acception ordinaire, tantôt perdant une partie de leur signification. Les esprits qui manquent de finesse et de vivacité se plient difficilement à cette obligation d'abstraire selon le besoin des circonstances; et se renfermant dans le sens littéral et grossier, ou ils acceptent comme passées en force de chose jugée les absurdités que leur défaut d'intelligence prête grossièrement aux discours d'autrui, ou ils aperçoivent des contradictions là où, en divisant la signification propre des mots, ils n'auraient vu qu'un sens naturel et raisonnable. Ainsi, quand l'Écriture dit que *Dieu justifie les impies*, cela ne veut pas dire qu'il tient pour justes ceux qui sont encore impies, mais qu'il rend justes, par sa grâce, ceux qui étaient auparavant impies. De même, quand il est dit dans l'Évangile que *les aveugles voient*, cela veut dire que ceux qui étaient aveugles auparavant et ne l'étaient plus, voyaient, etc.

ARTICLE II. — *Sophismes de la volonté.*

Il y a autant de sophismes de la volonté qu'il y a d'espèces de désirs ou de passions; car chaque passion tient à justifier ses excès, à ériger en principes de jugement les mobiles d'action qu'elle fournit à l'homme, et à donner du moins un faux air de vérité aux erreurs dans lesquelles elle nous fait tomber.

L'ambition, aux yeux de celui qui en est possédé, est *la passion des grandes âmes; comme les peuples sont faits pour être gouvernés, le pouvoir appartient de droit à celui que la nature a fait pour présider à leurs destinées; tout homme qui sent sa supériorité doit compte à sa patrie de son talent et de son génie, et c'est pour elle qu'il travaille en cherchant à se produire*, etc. A l'aide de ces maximes fastueuses, l'indignité des moyens se trouve légitimée par la noblesse et la grandeur du but que l'on se propose.

L'avare trouve sa justification dans tous les excès contraires au vice qui le domine ; il oppose sa conduite à celle du prodigue, de l'intempérant, du voluptueux, du joueur, du libertin, en affectant de s'appuyer sur la raison d'économie, de prudence, de modération, de prévoyance, et se persuade qu'il cherche le bonheur par des voies bien plus innocentes, et qu'il l'atteint par des moyens bien plus sûrs.

Le voluptueux part également d'un principe vrai : *L'homme est fait pour le bonheur ; le bien parfait, voilà la fin de son existence.* Et comme il ne trouve pas dans son cœur de penchant plus universel que celui de la chair, c'est celui-là qui devient pour lui le *criterium* du bien, et il fait de la volupté le but de toutes ses actions.

Mais de toutes les passions, celles qui exercent la plus funeste influence sur nos jugements, et dont on peut dire que toutes les autres ne sont que des transformations, c'est l'amour-propre, c'est l'orgueil, c'est l'envie, qui, en nous plaçant continuellement sous de faux points de vue, nous met en quelque sorte dans l'impossibilité d'apprécier les choses selon leur valeur réelle. Le premier effet de l'amour-propre parvenu à un certain degré d'exaltation, c'est de nous inspirer une haute estime de nous-mêmes, de nous faire croire à notre importance, à notre supériorité, de nous porter à nous attribuer des avantages ou des perfections imaginaires; car plus nous nous aimons, plus nous cherchons à nous persuader que nous avons raison de nous aimer, et ainsi notre orgueil croît en proportion de l'attachement que nous avons pour nous-mêmes. On s'admire dans les moindres choses, dès que ces choses ont quelque rapport intime avec notre personne. L'imagination, au service de la passion qui nous aveugle, agrandit, relève, ennoblit tout ce qui part de nous, tout ce qui nous appartient. Non-seulement l'amour-propre est toujours satisfait de lui-même ; mais l'extrême confiance qu'il nous inspire rend l'homme présomptueux et téméraire, et l'empêche de douter jamais de sa puissance, et de calculer les difficultés et les obstacles.

L'orgueil, qui nous abuse sur nous-mêmes, vicie la plupart de nos jugements sur autrui. Il est à peu près impossible à

l'homme infatué de lui-même d'être juste à l'égard des autres hommes, et de les voir tels qu'ils sont. S'ils partagent ses goûts et ses opinions, ne croyez pas que ce soit leurs opinions et leurs goûts qu'il approuve ; ce sont les siens, c'est sa manière de voir et de sentir qu'il se plaît à couronner de ses propres mains. Mais éprouve-t-il quelque contradiction de leur part, il n'en faut pas davantage pour les lui rendre odieux. L'homme aveuglé par l'amour-propre pose d'abord en principe l'excellence de son jugement, la supériorité de ses lumières ; il connaît la vérité, il a approfondi la question, il a pénétré le secret des choses ; le parti qu'il soutient est, à n'en pas douter, le seul qui soit soutenable, d'où il ne lui est pas difficile de conclure, dit Port-Royal, que ceux qui ne sont pas de son avis se trompent. Il y a plus : une divergence d'opinion exprimée librement par un autre en notre présence, le fera passer à nos yeux pour un petit esprit, pour un génie étroit. Il nous a contredit, donc il n'a pas le sens commun ; il n'est pas de notre sentiment, donc il est sans intelligence, donc il est incapable de nous comprendre et de s'élever à la hauteur de nos pensées et de nos vues. Il a osé se mettre en opposition avec nous ; donc c'est un homme avec lequel on ne peut vivre, et auquel il est impossible de faire entendre raison.

De son côté l'envie, qui n'est encore que de l'orgueil, dénature tout, donne à tout une signification fausse ; les motifs les plus purs, les intentions les plus droites, les sentiments les plus nobles, les actions les plus généreuses, les démarches les plus innocentes, les paroles les plus réservées et les plus sages, les faveurs les mieux méritées, la fortune la plus irréprochable dans sa source, sont perfidement transformées, calomniées, incriminées au moyen des inductions les plus malveillantes, des soupçons les plus injustes, des interprétations les plus malignes et les plus insidieuses ; de sorte qu'on peut dire avec vérité que de toutes les passions, l'envie est la plus fertile, la plus inépuisable en faux jugements, en faux raisonnements sur la conduite et le caractère des autres hommes.

Mais une énumération complète des erreurs où les passions nous engagent n'entrant pas dans le plan de ce Manuel, nous nous bornerons à ces courtes indications.

CHAPITRE II.

DES REMÈDES CONTRE L'ERREUR.

Faire connaître les causes de nos erreurs, c'est en indiquer les remèdes; signaler les divers écueils contre lesquels peut échouer notre raison, c'est fournir par cela même les moyens de nous en garantir. Si nous savons bien comment nous nous sommes trompés, ou comment nous pouvons nous tromper, nous marcherons en quelque sorte à coup sûr dans les voies de la science, toutes les fois que nous voudrons sincèrement appliquer notre expérience à la recherche et au discernement de la vérité; car un sublime privilége de la raison, qui doit nous consoler presque de son imperfection, c'est de pouvoir reconnaître ses propres écarts, et de porter en soi des règles infaillibles pour se corriger et se redresser elle-même.

Or, deux sortes de remèdes peuvent être opposés à l'erreur : les uns, destinés à nous en faire sortir quand nous y sommes tombés; les autres, servant à nous préserver de celles où nous sommes menacés de tomber.

ARTICLE Ier. — *Des moyens de nous préserver de l'erreur.*

La première précaution à prendre contre l'erreur, c'est de suspendre notre affirmation dans les choses incertaines, c'est de ne juger que de ce que nous connaissons bien; car nous ne nous trompons que parce que nous nous hâtons d'affirmer avant de bien connaître, que parce que nous donnons inconsidérément notre adhésion avant d'y être irrésistiblement forcés par quelqu'un des motifs sur lesquels s'appuient nos croyances légitimes.

Mais qui est-ce qui nous porte à précipiter notre jugement, avant d'avoir acquis une connaissance exacte et complète des choses? C'est d'abord l'infirmité même et l'imperfection de notre esprit, qui, faute de nous être bien connue, nous induit sans cesse à dépasser les limites où notre raison devrait pru-

demment se renfermer. C'est l'ignorance qui nous cache aussi la véritable portée de notre intelligence, et qui nous empêche d'apercevoir les difficultés qui entourent les solutions, et les diverses conditions que nous aurions à remplir pour bien juger. C'est le faux savoir, source de tant d'illusions, et par suite de tant de jugements précipités; le faux savoir, plus dangereux peut-être que l'ignorance, en ce que celle-ci nous inspire souvent une modeste défiance de nous-mêmes, tandis que le demi-savant, croyant savoir ce qu'il ne sait pas, est toujours téméraire et présomptueux. C'est la science elle-même, c'est l'érudition, qui par l'excessive confiance qu'elle nous inspire, et par la supériorité qu'elle nous donne sur les autres hommes, exalte notre orgueil, et nous porte trop souvent à mépriser l'expérience et l'autorité d'autrui. Car la science la plus vaste ne remplace pas la droiture du jugement; et rien ne sert de posséder parfaitement les divers principes de vérité, si l'on ne sait pas en faire une juste application aux divers objets de la science humaine. Enfin, c'est l'esprit de système, toujours prêt à sacrifier la vérité à son sentiment particulier, à une opinion qui lui est chère, à l'espérance d'accréditer son idée favorite. Opposons à toutes ces causes une attention exacte et patiente donnée aux choses, un examen consciencieux et réfléchi, une prudente réserve soit dans nos propres décisions, soit dans la foi que nous accordons au témoignage des autres, une sage retenue dans nos recherches scientifiques, une modeste opinion de nous-mêmes, un esprit dégagé de toute idée préconçue, de toute prévention passionnée, de tout intérêt, de tout désir contraire à la vérité, et pour nous résumer en deux mots : la simplicité d'intention et la pureté d'affection. Celui dont le cœur est pur de toute passion mauvaise n'aime que la vérité, et ne s'attache qu'à elle; et celui dont l'intention est droite la cherche toujours de bonne foi, et ne néglige aucun des moyens qui peuvent l'y conduire. Quant aux erreurs qui viennent de l'ambiguité des termes, nous les éviterons si, dans nos communications avec nos semblables, nous avons soin de déterminer par d'exactes définitions la signification des mots que nous échangeons avec eux.

Des définitions.

M. Laromiguière, dans sa douzième Leçon de Philosophie, s'attache à faire voir comment l'indétermination des mots, qui déjà suppose l'indétermination des idées, ne peut nous conduire qu'à des idées toujours plus mal déterminées, jusqu'à ce qu'enfin nous ne sachions plus ni ce qu'ont pensé les autres ni ce que nous pensons nous-mêmes. Mais comment déterminer la signification des mots lorsque nos idées n'ont pas la clarté désirable? Alors, dit M. Laromiguière, il faut attendre que nos idées soient mûries par le temps et par la méditation. Jusque là toute définition est impossible ; car les mots ne sont que des signes, et les signes n'ont de valeur que par la notion claire de ce qu'ils représentent. La définition n'a pas en effet d'autre but que de montrer la chose qui est signifiée par le mot ; condition qui ne peut être remplie tant que la chose elle-même nous est mal connue. Définir, c'est donc spécifier nettement et avec précision l'idée que le mot exprime, et la déterminer de manière que l'idée et le mot soient inséparables, soit dans l'esprit de celui qui parle, soit dans l'esprit de celui qui écoute ; c'est faire connaître à l'aide d'autres mots dans quel sens on emploie un terme quelconque, ou de quelle notion il est ou l'on veut qu'il soit signe ; ainsi ces propositions :

L'âme, c'est ce qui est en nous le principe de la pensée ;

L'homme est un animal raisonnable,

Un triangle est une figure terminée par trois lignes droites,

La métaphysique est la science des principes,

sont autant de définitions.

Il y a cette différence entre une proposition ordinaire et une définition, que dans la première il y a toujours deux idées, c'est-à-dire que l'idée du sujet est différente de celle de l'attribut ; tandis que dans la définition il n'y a qu'une seule et même idée exprimée de deux manières, par un seul mot dans le premier membre, et par plusieurs dans le second ; à moins que la définition n'ait lieu par synonymie, c'est-à-dire par la

substitution pure et simple d'un mot dont le sens est connu à un autre mot dont la signification est ignorée.

Ainsi, dans cette définition : un triangle est une figure terminée par trois lignes droites, le mot expliqué, *triangle*, et l'explication du mot, *figure terminée par trois lignes droites*, sont signes d'une seule et même notion. Par conséquent ils peuvent se mettre indifféremment l'un pour l'autre, c'est-à-dire que l'attribut de la définition peut en devenir le sujet, et réciproquement.

Mais dans ces propositions simples :

La vertu est aimable,

Dieu est juste,

il y a véritablement deux idées distinctes et non identiques, dont l'une est attributive de la première, et non simplement explicative; car quand je dis : La vertu est aimable, Dieu est juste, je ne veux pas dire que la vertu *s'appelle* aimable et que Dieu *s'appelle* juste; mais je qualifie Dieu et la vertu, en ajoutant à l'idée de *Dieu* et à l'idée de *vertu* l'idée d'*aimable* et l'idée de *juste*, qui n'étaient pas d'abord exprimées, mais que j'affirme être renfermées dans les premières ou faire partie du sujet. Autre exemple : Si l'on définit la logique *l'art de raisonner*, *l'art de raisonner* sera la logique elle-même, et non pas seulement une propriété de la logique, une partie de la logique. Mais si l'on dit : La logique est utile, l'idée d'utilité sera le signe d'un attribut qui appartient bien à la logique, mais dont l'absence ou la négation n'empêcherait pas la logique d'être ce qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire, *l'art de raisonner*.

De ce que le rapport marqué par le verbe est purement *nominal* dans la définition, tandis qu'il est *intrinsèque* dans la proposition ordinaire, M. Laromiguière conclut qu'une définition peut blesser l'usage, le bon sens ou le goût, mais qu'elle est inattaquable sous le rapport de sa vérité; cependant il convient qu'il y a de mauvaises définitions. Or, toute définition qui n'est pas bonne, c'est-à-dire qui n'est *ni claire*, *ni exacte*, *ni réciproque*, *ou convenant à tout le défini et au seul défini*, est fausse et manque le but de toute définition.

Cette assertion de M. Laromiguière, que toute définition est

inattaquable, tient à la manière dont il avait conçu la réponse à faire à la question de savoir si les définitions portent sur les mots ou sur les choses. Selon lui, la distinction de la définition en définition de mot et définition de chose est sans réalité. La même définition peut être définition de mot pour l'un et définition de chose pour l'autre, et même tantôt l'une et tantôt l'autre pour le même individu, selon la diversité des circonstances. On a été plus loin, et l'on a dit que toute définition est en même temps définition de mot et définition de chose ; attendu qu'il est impossible de faire connaître de quelle notion un mot est le signe sans faire connaître quelle est la chose objet de cette notion, comme aussi de faire connaître quelle est la chose objet d'une notion sans faire connaître le sens du mot qui est le signe de cette chose.

Nous maintiendrons toutefois la distinction établie par les anciennes Logiques, parce qu'elle est réelle et incontestable. En effet, la définition répond à deux besoins de l'esprit humain. Le premier de ces besoins, c'est de comprendre ses semblables et de s'en faire comprendre ; c'est là le but du langage. Le second, c'est de connaître la nature des choses, autant du moins qu'il est donné à l'homme de la connaître ; c'est là l'objet de la science. Pour s'entendre, il suffit que les interlocuteurs attachent aux mêmes mots les mêmes idées ; mais pour être dans le vrai, il faut que les idées exprimées par les mots soient justes, exactes, et correspondent à la vraie nature des choses. Il y a donc des définitions de mots et des définitions de choses; les premières, ayant pour objet d'indiquer le sens donné aux mots que l'on emploie, sont jusqu'à un certain point arbitraires et conventionnelles ; les autres, destinées à faire connaître les faits ou les êtres, et à les distinguer de tout ce qui n'est pas eux, doivent être l'expression fidèle, l'exacte représentation de ces faits ou de ces êtres, dont il ne dépend pas de notre volonté de resserrer ou de reculer les limites.

On distingue deux sortes de définitions : la définition par *description*, qui consiste à analyser une notion complexe, et à prononcer successivement les noms des différentes notions simples qu'elle renferme, et la définition par *désignation du genre et de l'espèce*, qui est proprement la définition des logi-

ciens. Pour faire connaître une chose, disent-ils, c'est-à-dire pour la distinguer de tout ce qui n'est pas elle, il faut la rattacher à une classe plus étendue, dont l'idée est présente à l'esprit, et la désigner par une qualité qui n'appartienne qu'à elle. En un mot, deux idées, une idée générale de *ressemblance*, et une idée particulière de *différence*, unies par l'affirmation, tels sont les éléments de toute définition. C'est ce qu'on exprimait dans les écoles en disant que les définitions devaient se faire par le *genre* et par la *différence*, par le *genre prochain*, et par la *différence propre et spécifique*. Ainsi, soit cette définition : *L'homme est un animal raisonnable*;

L'idée d'animal a beaucoup plus d'étendue que celle d'homme; si je me contentais de dire que *l'homme est un animal*, je ne le ferais pas connaître; on pourrait le confondre avec un cheval, un lion, etc., et je le ferais d'ailleurs connaître encore moins si je disais : *l'homme est un être*, parce que l'idée d'être, étant encore plus générale, me le désignerait d'une manière encore plus indéterminée; voilà pourquoi il vaut mieux ordinairement employer le genre *le plus prochain*. Pour que l'idée d'*animal* puisse servir à faire connaître l'homme, il faut donc lui ôter son excès d'étendue; il faut restreindre cette étendue, jusqu'à ce qu'elle devienne égale à celle d'homme : or, c'est ce qu'on fait en ajoutant à l'idée d'*animal* celle de *raisonnable*. Ainsi l'homme n'est plus un animal quelconque, il est l'animal raisonnable.

D'après cela, il est facile de comprendre pourquoi les idées *simples*, c'est-à-dire qui ne se prêtent à aucune analyse, telles que les idées d'*être*, de *temps*, d'*espace*, etc., sont indéfinissables.

Ajoutons, pour terminer, que la définition par genre et espèce n'est pas toujours la plus propre à faire connaître la nature de la chose définie, et que très-souvent elle se concilie mal avec la règle de clarté, par la raison que les mots qui servent à exprimer le genre et l'espèce sont ordinairement moins connus que les mots à définir; et cela se conçoit : dans la définition des logiciens, on caractérise l'individu par l'*espèce* et le *genre* auxquels il appartient, c'est-à-dire on détermine l'idée individuelle par deux idées générales dans lesquelles elle est

contenue; mais pour beaucoup de personnes, l'idée générale ou de classe est bien moins claire que l'idée d'individu. D'ailleurs la marche naturelle de l'esprit humain est d'aller des individus aux classes. Lors donc que la classe est mal connue, ou ne l'est pas du tout, la définition, au lieu d'éclaircir, obscurcit, et l'explication du mot est moins intelligible que le mot lui-même.

ARTICLE II. — *Des moyens de sortir de l'erreur.*

Il est plus facile, selon nous, de se garantir de l'erreur que d'en sortir quand on y est tombé. Car comment reconnaître ses illusions quand l'esprit est encore sous la séduction de leurs prestiges? Comment revenir à la vérité quand le vice de l'intelligence ou l'aveuglement de la passion vous a fait confondre avec elle les vraisemblances trompeuses de la probabilité, ou les fausses lueurs du préjugé, ou même les vains caprices, les fantaisies chimériques d'une imagination abusée? L'esprit ne revient pas de lui-même de l'erreur, comme, par la force de la nature, le cœur passe instinctivement de la tristesse à la joie ou au sentiment du bien-être. C'est le propre de l'erreur de captiver si puissamment l'esprit, qu'elle le tient comme asservi sous ses chaînes. Il faut qu'une circonstance quelconque, en lui présentant le miroir de la vérité, force, pour ainsi dire, cet esclave à s'y reconnaître, et le délivre du charme qui lui cachait la réalité.

La première condition pour sortir de l'erreur, c'est un motif quelconque qui oblige l'esprit à se replier sur lui-même, et l'amène à remettre en question les objets de ses fausses croyances. Il faut qu'il se demande à lui-même s'il avait raison d'affirmer ce qu'il affirmait; il faut qu'il commence par ne plus adhérer que conditionnellement à ses premières opinions; car s'il n'était pas déjà indécis sur la question de savoir s'il est en possession de la vérité, s'il a jugé avec parfaite connaissance de cause, comment serait-il conduit à examiner de nouveau, et à soumettre au contrôle d'une raison et d'une conscience entièrement désintéressée, la valeur logique d'une croyance qui lui était chère et qui s'était comme identifiée avec lui?

Descartes a donc raison de dire que pour revenir au vrai, il faut douter. Mais gardons-nous de penser que ce doute doive s'étendre sur toutes nos croyances : le doute *universel* n'est autre chose que le scepticisme. Le doute fictif serait sans efficacité contre l'erreur; car pour exciter la raison à la combattre, il faut que la raison la soupçonne réellement, et la suppose sincèrement et de bonne foi.

Or, ce doute *réel*, ce doute *partiel*, que nous recommandons, qui ne doit pas affecter toute l'intelligence, mais qui doit s'arrêter à un point quelconque de croyance, en laissant subsister tous les principes de la conscience et de la raison, n'a pas besoin de s'appuyer sur des considérations générales tirées des variations de l'opinion, soit en nous, soit dans les autres hommes. Il est naturellement provoqué au milieu de la société par la contradiction qui s'établit entre nos croyances et celles de nos semblables; il naît ou peut naître à chaque instant de l'antagonisme des opinions d'autrui avec les nôtres. C'est cette contradiction qui nous force à douter, malgré nous-mêmes, en nous portant à réfléchir sur nos propres idées, à les comparer avec celles des autres, et à tirer de cette comparaison des lumières pour résoudre nos doutes. La contradiction, voilà donc le vrai motif qui nous conduit à examiner, à consulter, à nous instruire, et qui nous fait retrouver la vérité, si nous la cherchons de bonne foi.

Ainsi, le moyen de sortir de l'erreur n'est pas en nous, mais hors de nous, dans la société, dans la lutte perpétuelle qui existe entre les fausses opinions individuelles et les vérités générales dont elle est la dépositaire et la gardienne.

Si l'homme qui est dans l'erreur reste en face de lui même, il y retrouvera toujours les mêmes vices d'intelligence, les mêmes préjugés, les mêmes sophismes, les mêmes passions qui ont obscurci pour lui la vérité. Sa conscience, abusée par les fantômes de son imagination, sa raison faussée. par les mauvais désirs de son cœur, continuera à lui montrer tout sous un faux jour, et à le séduire par les mêmes illusions. Ainsi, sous le point de vue intellectuel comme sous le point de vue moral, se justifie cette maxime, qu'il *n'est pas bon que l'homme soit seul.*

QUATRIÈME PARTIE.

DE LA MÉTHODE.

Port-Royal définit la méthode *l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées, ou pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons ; ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà.* Mais cet art de bien disposer ses pensées implique certaines règles, c'est-à-dire un choix de moyens propres à guider l'esprit dans sa marche, et à lui faire atteindre le but qu'il se propose. La méthode est l'ensemble de ces règles et de ces moyens; et l'on dit d'un homme qu'il procède avec méthode, quand, au lieu de s'avancer au hasard dans les voies de la science, il s'assujétit à suivre un certain ordre, indiqué par la raison et l'expérience, et fondé sur les principes mêmes de l'esprit humain.

L'homme se proposant, disons-nous, ou de rechercher la vérité s'il ne la connaît pas encore, ou de la communiquer et de la faire accepter aux autres s'il l'a trouvée, la différence de ces deux buts comporte nécessairement une différence dans les moyens à employer pour y conduire. Tant que le mot de l'énigme reste inconnu, l'esprit marche à moitié dans les ténèbres, obligé de saisir toutes les lueurs qui peuvent éclairer ses pas, et pouvant très-difficilement distinguer celles qui ne sont propres qu'à l'égarer, de celles qui le conduiront à coup sûr au résultat qu'il cherche ; mais lorsque la vérité est connue, elle porte avec elle sa lumière et son évidence, et cette lumière met naturellement au grand jour tous les principes qui lui servent de preuve. La démonstration de la vérité est donc par sa nature même dégagée de toutes les indécisions et de tous les tâtonnements qui en rendent la découverte si difficile et si lente; et si la méthode d'invention peut être comparée au fil conducteur qui sert à nous guider à travers les détours obscurs d'un laby-

rinthe dont l'issue nous est inconnue, la méthode de probation pourrait l'être à la lumière éclatante d'un flambeau qui éclairerait les parties les plus reculées d'un édifice immense.

Il en résulte que le procédé de l'analyse ou de la décomposition s'applique plus spécialement à l'invention, et le procédé de la synthèse à la démonstration.

Toutefois, il est vrai de dire, dans un sens général, qu'il n'y a réellement pas deux méthodes, mais une seule, qui se compose des deux procédés dont nous parlons, et qui les emploie, ou isolément, ou concurremment, selon le besoin des circonstances, et selon le but qu'il s'agit d'atteindre. La méthode n'est donc ni l'analyse, ni la synthèse, ni l'induction, ni la déduction, mais la réunion de ces deux manières de procéder, dont il est bien rare qu'on ne soit obligé de se servir simultanément, quel que soit l'objet qu'on se propose; car quelle est la vérité à prouver, dont la démonstration n'exige absolument aucune analyse, aucune division, aucune classification, aucune induction ? et quelle est la vérité à découvrir, le problème à résoudre, dont la recherche ne nécessite pas l'emploi de toutes les formes du raisonnement, le recours à toutes les ressources de l'esprit humain, à toutes les combinaisons de la raison ? Mais comme l'observation analytique et l'induction sont les deux moyens naturels d'investigation proprement dite, et comme toute démonstration se compose principalement de jugements déduits d'autres jugements antérieurs, nous nous conformerons au langage reçu, en maintenant la distinction des deux méthodes d'invention et de probation, d'analyse et de synthèse.

CHAPITRE PREMIER.

MÉTHODE D'INVENTION.

Y a-t-il réellement une méthode d'invention, c'est-à-dire, y a-t-il un art d'inventer, une science enfin qui nous fournisse les moyens de faire des découvertes? Selon M. de Maistre il n'y a pas de moyen scientifique de découvrir ce qui ne l'est pas encore. « C'est une loi invariable, dit-il, que les

moyens d'arriver aux grandes découvertes n'ont jamais de rapports assignables avec la découverte même. » L'homme cependant est une activité intelligente, qui ne peut se trouver placée en présence de la nature sans chercher à en pénétrer les secrets, et sans désirer de la faire contribuer à son perfectionnement moral et physique.

C'est par ce besoin d'agir sur la matière, et de s'approprier les forces de la nature, qu'on explique la découverte de l'imprimerie, celle des télescopes, celle des paratonnerres, et tant d'autres qui démontrent que quand l'homme éprouve le besoin de se garantir d'un danger, de se procurer un avantage, ou d'étendre ses moyens de connaissance et d'action sur un objet déterminé, il est bien rare qu'il ne parvienne pas tôt ou tard, à force de recherches et de persévérance, à atteindre son but, si d'ailleurs ce qu'il s'efforce de réaliser est du nombre des choses possibles. Ce n'est pas toujours celui qui pose le premier la question qui la résout. Souvent la science actuelle n'est pas mûre pour cette solution, parce que le fait décisif, le fait déterminant, n'est pas encore tombé sous l'observation; alors il faut attendre : mais dès que le besoin est senti, et que la science est en possession des éléments dont la combinaison doit amener la découverte, telle est la prodigieuse puissance de l'industrie humaine, que cette découverte est, pour ainsi dire, infaillible. Voyez en effet avec quelle rapidité se sont succédé les merveilleuses inventions des bateaux et des voitures à vapeur, une fois que la vapeur a été connue comme force motrice; avec quelle promptitude l'homme a su mesurer toute l'étendue des services qu'elle pouvait lui rendre, soit pour accélérer ses moyens de transport dans l'intérieur des terres, soit pour se diriger sur les mers, sans avoir à craindre ni l'absence, ni l'inconstance des vents.

« Nous pensons donc, dit M. Buchez, que l'on s'exerce et que l'on apprend à inventer; mais l'occasion de le faire en quelque sujet que ce soit, sauf dans les arts, ne dépend pas de notre seule volonté; il faut pour cela des circonstances scientifiques particulières. Il est des époques où l'état de la science est tel qu'il y a lieu à une découverte; il en est d'autres où il n'y a autre chose à faire qu'à préparer cet état. Mais

que l'on soit dans l'une ou l'autre de ces époques, il est également utile que la méthode dont nous nous occupons soit enseignée et connue : dans les unes, afin que le travail désiré soit plutôt opéré : dans les autres, afin que l'on sache vers quelle préparation on doit diriger ses efforts. Ajoutons d'ailleurs que, dans tous les temps, il existe sur l'immense terrain de la science des lacunes grandes ou petites qui demandent à être comblées. »

L'homme croit à la possibilité d'inventer; car tous les jours les académies, les congrès scientifiques, les sociétés d'arts et d'agriculture proposent des machines à construire, des procédés nouveaux à imaginer, des perfectionnements à introduire dans quelque partie de la science ou de l'industrie ; et il est rare que ces concours, en stimulant le zèle des savants, et en concentrant leur attention sur des points non encore explorés, n'aboutissent pas à quelques résultats utiles, et que des découvertes plus ou moins importantes ne répondent pas à cet appel fait à l'activité de l'esprit humain. Un coup-d'œil jeté sur la France et l'Angleterre, et sur le prodigieux mouvement industriel qui y a décuplé depuis trente ans les moyens de production, prouvera que ce que nous disons n'a rien d'hypothétique et d'exagéré. Or, s'il est vrai que les inventions abondent, et que, chaque année, quelqu'une des questions proposées par la science reçoive une solution, que conclure de là, sinon que l'invention est une œuvre humaine qui, ainsi que toute autre œuvre humaine, à ses conditions d'accomplissement, et qui par conséquent est soumise à la logique de l'esprit humain, c'est-à-dire à l'obligation de combiner les moyens selon la nature du but qu'on se propose. Qui ne voit pas que la doctrine contraire aurait pour effet d'arrêter le développement de l'activité humaine, et de réduire notre intelligence à une expectative indolente et paresseuse, où elle s'éteindrait dans l'inertie ; puisque, si toute découverte était une révélation, ou un effet du hasard, il n'y aurait absolument autre chose à faire pour l'homme que d'attendre tranquillement l'inspiration, sans se donner la peine de la provoquer par aucun travail préalable ? Ce n'est pas seulement dans l'ordre moral, c'est aussi dans l'ordre intellectuel qu'il a été recommandé à l'homme de *cher-*

cher pour *trouver : quærite, et invenietis.* En toutes choses, le succès est le prix des efforts et du travail.

On chercherait en vain dans Port-Royal une exposition détaillée du procédé d'invention, c'est-à-dire un ensemble de préceptes qui puisse guider utilement l'esprit dans ses recherches scientifiques. Tout se réduit à quelques maximes générales, qui sont sans doute fort sages, mais qui en définitive apprennent bien peu de chose. L'auteur commence par ramener les diverses questions que la science peut avoir à résoudre à quatre principales espèces :

« La première consiste à chercher les causes par les effets. On connaît, par exemple, le flux et le reflux de la mer ; on demande quelle peut être la cause d'un mouvement si grand et si réglé.

» La deuxième, à chercher les effets par les causes ; comme si connaissant la force motrice du vent et de l'eau, on cherchai à appliquer cette connaissance à la découverte des effets que cette force pourrait produire dans l'intérêt de l'homme et de la société.

» La troisième, à chercher le tout par les parties ; comme si l'on cherchait l'aire d'un cercle par sa hauteur et par sa base.

» La quatrième, à chercher une partie par le moyen du tout et de quelque autre partie ; comme si l'on cherchait, par exemple, le côté d'un rectangle, par la connaissance de son aire et de l'un de ces côtés. »

Après avoir ainsi déterminé les diverses questions sur lesquelles l'esprit humain peut avoir à s'exercer, il ajoute deux recommandations qu'il importe de ne jamais perdre de vue : la première, c'est de bien examiner les conditions qui désignent et qui marquent ce qu'il y a d'*inconnu* dans la question, la seconde est de bien examiner ce qu'il y a de *connu*, puisque c'est par là qu'on doit arriver à la connaissance de ce qui est inconnu.

1° « De quelque nature, dit-il, que soit la question que l'on propose à résoudre, la première chose qu'il faut faire est de concevoir nettement et distinctement quel est le point précis de la question. »

2° Comme nous ne pouvons aller que du connu à l'inconnu, il est évident qu'il faut, pour que nos recherches puissent avoir une direction, qu'elles aient pour point de départ, non de pures imaginations, non des idées chimériques, mais la connaissance de quelques réalités qui nous servent comme d'appui. « C'est dans l'attention que l'on fait à ce qu'il y a de connu dans la question que l'on veut résoudre, dit Port-Royal, que consiste principalement l'analyse; tout l'art étant de tirer de cet examen beaucoup de vérités qui puissent nous mener à la connaissance de ce que nous cherchons. »

Voilà tout ce qu'on trouve de plus positif sur le sujet que nous traitons; comme on le voit, ce n'est pas là proprement une méthode d'invention, et la plupart des Traités de Logique ne nous en apprendraient guère davantage.

Dans ces dernières années, M. Buchez a essayé de remplir cette lacune, et de donner une description aussi complète que possible du procédé de l'invention ; non pas qu'il prétende enseigner l'art d'inventer : car, dit-il, nous ne saurions trop le répéter, il dépend de plusieurs facultés que l'enseignement ne peut donner : telles qu'une foi ferme et assurée, et une certaine puissance de volonté qu'il n'est possible à personne de communiquer à un autre ; mais comme, indépendamment de ces qualités spirituelles qui ne se donnent pas, il est des conditions qui peuvent être acquises par le travail, il s'efforce de montrer comment l'étude de ces conditions peut servir à résoudre, sinon les questions supérieures, du moins les problèmes d'un ordre moins élevé qui se rencontrent vulgairement dans la pratique des sciences. Il fait observer d'ailleurs que l'invention est très-rarement l'œuvre d'un seul homme, et est ordinairement le résultat des efforts de plusieurs hommes et de plusieurs siècles, et que, par conséquent, pour apercevoir comment l'œuvre s'est opérée, le meilleur moyen est d'étudier l'histoire d'une science, de la suivre d'époque en époque, c'est-à-dire de l'une des révolutions qui en marquent les progrès à une autre; car ces progrès sont eux-mêmes autant de découvertes qui conduisent les unes aux autres, et le lien qui les unit entre elles est en quelque sorte le fil qui nous aide à remonter jusqu'à l'origine, et à nous rendre compte de toute

la génération des idées qui ont concouru à l'achèvement de l'édifice.

Or, selon M. Buchez, la méthode d'invention consiste en deux opérations, qui, bien que différentes, sont cependant indispensables l'une à l'autre ; elle consiste à émettre une hypothèse, et à vérifier cette hypothèse. « L'hypothèse, dit-il, n'est rien, ne signifie rien, si elle n'est faite dans l'intention d'une vérification, et si elle n'est vérifiée.

» Il y a lieu à une hypothèse toutes les fois qu'il y a une contradiction, une lacune, un point scientifique à développer, en un mot, toutes les fois qu'un problème est posé.

» La contradiction existe lorsque plusieurs faits ou plusieurs systèmes de faits d'égale valeur se rencontrent sur un point donné, et se trouvent en opposition. Ainsi, par exemple, certaines observations prouvent que la chaleur interne du globe augmente d'un degré par environ cinquante mètres ; mais d'autres observations faites avec le même soin et par les mêmes procédés démontrent le contraire, c'est-à-dire, que la chaleur a une profondeur déterminée et de beaucoup moindre qu'elle ne devrait être si la loi était telle qu'on l'a supposée : on a vu la même source d'eau chaude changer de température, etc. Voilà des faits contradictoires. Or, que nous apprennent-ils? Ils nous montrent que nous ne possédons point la véritable théorie de ces faits.. et qu'il y a lieu à une hypothèse.

» Il y a lacune toutes les fois que des successions phénoménales de même nature ne sont point unies entre elles, toutes les fois que l'on possède un phénomène sans en connaître le lien avec les autres. Ainsi, il y a lacune en physiologie et en médecine : par exemple, le choléra est un phénomène isolé dont on ne connaît point les rapports...

» Il y a encore lieu à hypothèse toutes les fois qu'il nous est donné un principe, ou une idée, ou un simple fait, soit susceptibles de devenir des buts d'activité, soit de nature à arrêter, embarrasser ou aider cette activité. Ainsi, en météorologie, la pluie est un fait de nature en même temps à empêcher, à gêner ou à aider notre activité. Il serait nécessaire qu'elle fût le sujet d'un système de prévoyance, etc.

« Il suit de là que pour être à même de faire une hypothèse lé-

gitime, il ne suffit pas d'en avoir le caprice; il faut, au contraire; parfaitement connaître l'état de la science à laquelle on la destine, c'est-à-dire savoir aussi bien que possible et le passé et le présent de cette science ; de manière d'abord à pouvoir se rendre complètement compte de la difficulté ou du problème qui existe, et d'en bien voir les limites, et ensuite de manière à pouvoir se dire la raison de cette difficulté , condition qui exige la connaissance préalable des faits déjà acquis, celle de la théorie qui les a produits, et celle enfin de la méthode avec laquelle on a développé la théorie... »

M. Buchez définit ensuite l'hypothèse une *affirmation ou une série d'affirmations faite dans le but d'une pratique ou d'une vérification*. Le point de départ de l'hypothèse, ou la première affirmation qui y donne origine, consiste toujours à poser comme vrai quelque chose que l'on croit ou que l'on désire; et ce point de départ est, ou une connaissance morale révélée, ou une conséquence scientifique dont on se croit certain. Le développement de ce point de départ constitue l'hypothèse, qui se forme, selon lui, de deux manières : 1° *à priori*, c'est-à-dire en quelque sorte sans précédent, par un *mode* qu'il appelle *génésiaque* ou *par définition* ; c'est celui par lequel ont été opérées les grandes découvertes ; 2° *par comparaison;* ce dernier mode est celui par lequel on peut résoudre les problèmes d'ordre inférieur, et combler ces lacunes secondaires qui sont si communes sur le terrain de la science.

1° Le procédé qu'il appelle *mode génésiaque* ou par définition consiste à faire produire à l'affirmation primitive, ou qui sert de point de départ, tout ce qu'elle contient, tout ce qu'elle suppose, toutes les conséquences qui en émanent, en développant chaque affirmation secondaire qui en ressort par une définition, autrement complète que la définition philosophique, c'est à-dire, conduite *de initio ad finem*, jusqu'à épuisement du sujet.

2° Quant au mode par comparaison, il se compose de deux odérations principales et successives.

« La première consiste à comparer la matière du problème et le problème lui-même, soit avec la matière d'un autre problème et cet autre problème, soit avec la matière d'une solu-

tion acquise et avec la solution elle-même, dans le but de chercher quelques analogies, c'est-à-dire quelques rapports de similitude, de convenance ou de concordance. La difficulté de cette opération peut être à peu près nulle, ou très-considérable; cela dépend entièrement du sujet en question. Plus celui-ci sera complexe, plus l'examen comparatif sera délicat et embarrassant. Ainsi, dans le premier cas, l'analogie sera percevable au premier coup-d'œil par quelque signe apparent et manifeste ; dans le second, au contraire, elle ne sera saisissable qu'après un travail d'analyse assez considérable.

» La seconde opération est la conséquence de ce travail : celle-ci consiste, soit à reconnaître la similitude des problèmes, et à l'affirmer afin d'en faire le sujet d'une vérification ; soit à transporter sur le terrain qui est mis en question une conviction acquise à l'égard d'un autre ordre de faits, afin d'en faire l'essai. »

Après avoir fait la description des deux modes ou des deux manières dont se forme l'hypothèse, M. Buchez trace les règles de la vérification, second terme de l'opération par laquelle s'opère l'invention. L'hypothèse et la vérification sont donc deux moyens inséparables, tous deux également nécessaires, tous deux, enfin, sans valeur et sans signification si on les considérait isolément un seul instant.

Mais comment l'hypothèse sera-t-elle vérifiée ? Par tous les moyens propres à établir son appropriation à l'ordre de faits qu'elle était destinée à comprendre et à expliquer ; et généralement par la pratique et par l'observation.

Dans cet exposé de la méthode d'invention proposée par M. Buchez, nous avons dû nous borner aux indications les plus indispensables. Qu'il nous soit permis maintenant de joindre nos propres observations à celles de l'auteur ; elles auront beaucoup moins pour objet de critiquer les principes de sa méthode, que de prévenir les abus qui pourraient résulter de son emploi.

Et d'abord, en définissant l'hypothèse une affirmation ou une série d'affirmations faites *dans le but d'une pratique ou d'une vérification*, nous convenons que M. Buchez lui ôte en grande partie ce qu'elle a de dangereux, puisque celui qui

n'affirme que dans le dessein de vérifier est, ce semble, peu exposé à se tromper. Cependant, c'est un principe que nulle *affirmation* ne doit être prononcée qu'avec connaissance de cause. Une *supposition* peut bien précéder une *vérification*; mais l'*affirmation* bien certainement ne peut venir qu'après, puisque c'est la *vérification* qui nous autorise à *affirmer*. Tant que l'hypothèse n'est qu'un *doute*, tant qu'elle n'est que la *simple conception de la possibilité de ce qu'on imagine*, elle n'offre aucun danger; mais s'il y a préoccupation, conviction de l'idée qu'on a conçue, si on en est possédé tout entier, il est fort à craindre que cette préoccupation, que cette affirmation intérieure de l'esprit ne nous fasse voir les faits qu'à travers notre idée, et qu'elle ne nuise à la perfection de la vérification. M. Buchez avoue que ce genre d'illusion n'est pas rare, et que l'histoire de la science nous en offre beaucoup d'exemples. A la vérité, dit-il, elle nous apprend en même temps que cette espèce de fascination n'est nuisible qu'à l'auteur lui-même, et qu'elle est absolument sans conséquence quant à la science. « Car il est de fait que depuis vingt-quatre siècles il y a eu des milliers d'hypothèses de produites, et que celles-là seules ont triomphé qui étaient de nature à servir aux progrès des sciences. » Mais ces milliers d'hypothèses non confirmées par la vérification, non acceptées par le vote universel, n'en étaient pas moins des erreurs plus ou moins graves; et non-seulement elles ont été nuisibles à l'auteur lui-même, puisque c'est toujours un malheur d'être le jouet d'une idée fausse, et d'être tenu éloigné de la vérité, mais il n'est pas une seule de ces erreurs qui n'ait fait dévier l'esprit humain de ses véritables voies, et qui n'ait retardé plus ou moins les progrès de la science.

Mais à combien plus forte raison l'hypothèse nous exposera-t-elle à la chance de nous égarer, lorsqu'elle sera constituée *à priori*, en quelque sorte sans précédent, sans motif, et comme par le seul effet du caprice et de l'imagination, ainsi qu'elle paraît l'être dans le procédé que M. Buchez appelle le *mode génésiaque!* Que peut produire une pareille hypothèse? et comment peut-elle conduire à la vérité, si ce n'est par cas entièrement fortuit?

Disons donc que l'hypothèse n'a pas de valeur par elle-même, mais qu'elle ne vaut que par ce qui la motive. L'hypothèse sans motif, sans précédent, n'est qu'une pure imagination, et ce n'est pas là un moyen scientifique.

Quatre conditions nous semblent indispensables, sinon pour découvrir infailliblement ce qu'on cherche, au moins pour ne pas s'exposer à s'égarer follement dans de chimériques idéalités. La première consiste à bien poser la question qu'il s'agit de résoudre. Si le problème est mal posé, d'une manière vague, obscure, équivoque, nulle possibilité d'arriver à un résultat positif, parce que celui qui ne sait pas clairement quel est le but précis de ses recherches ne peut savoir bien certainement ni quelle direction il doit prendre, ni quels moyens il doit employer, pour atteindre un objet qui n'est pas clairement déterminé dans son esprit. La seconde condition, c'est d'avoir un point de départ, c'est-à-dire une idée, une connaissance, un principe, un fait quelconque sur lequel nous puissions nous appuyer pour porter notre vue, pour diriger nos recherches d'un côté ou d'un autre ; car si cette base nous manque, nous restons en présence de la difficulté, sans que nous puissions trouver jour pour en sortir. Quelquefois la question elle-même est de nature à nous présenter une première ouverture qui nous fait entrevoir la direction-que nous devons prendre. Il nous suffit alors de l'analyser profondément, pour en faire sortir cet élément générateur qui en prépare la solution. Mais souvent aussi le problème ne contient par lui-même aucune indication qui nous fasse soupçonner la route que nous avons à suivre. Alors c'est à la méditation, c'est au fonds de connaissances que nous possédons déjà, c'est à l'observation à nous fournir cette donnée première dont nous avons besoin pour que nos suppositions aient du moins un fondement, un air de vraisemblance. Or, il est nécessaire que ce motif soit lui-même une vérité quelconque, déjà soumise à l'épreuve de l'expérience ; car si notre motif était une idée fausse, démentie par les faits, par la science, ou une conception purement arbitraire, sans réalité dans la conscience ou dans la raison, il n'y aurait pas même lieu à hypothèse, parce qu'une hypothèse non motivée est une absurdité, et

et qu'on ne peut pas dire qu'une hypothèse est motivée quand l'imagination seule en fait les frais. Nous le répétons, une hypothèse ne peut, sans danger d'induire en erreur, reposer sur une autre hypothèse ; parce que le certain ne peut naître de l'incertain, et que la vérité ne peut sortir que de la vérité. Mais il ne suffit pas d'avoir un point de départ, une donnée première, un motif rationnel, pour prendre une direction ; il faut féconder ce motif par l'esprit d'invention, il faut imaginer sur ce premier fondement un point de vue, une généralité, une application à faire de notre idée à la question qui nous occupe. Celui qui est doué d'une imagination vive a des chances pour saisir plus promptement les rapports de cette idée avec l'objet de ses recherches, et pour apercevoir de prime-abord tout le parti qu'il pourra en tirer ; mais comme il s'agit ici de rapports logiques, le travail de la réflexion et la droiture de la raison seront toujours les moyens les plus sûrs, sinon les plus courts pour arriver au but. Enfin, quand la solution est soupçonnée, quand notre hypothèse est formée, c'est-à-dire quand l'induction ou l'analogie nous a conduit à supposer le principe, la loi, le moyen, en vue desquels nos recherches ont été faites, il reste à soumettre la théorie au contrôle de l'expérience, c'est-à-dire à s'assurer par la vérification qu'elle concorde parfaitement avec les faits, ou que le but qu'on se proposait est atteint ; et alors, si ces conditions sont remplies, la science se trouve dotée d'une nouvelle découverte.

CHAPITRE II.

MÉTHODE DE PROBATION.

Soit qu'il s'agisse pour l'homme d'inventer, soit qu'il s'agisse de démontrer, il est également nécessaire de raisonner. Le raisonnement est le procédé universel de l'esprit humain. On peut le définir : Un jugement ultérieur, qui a sa raison dans quelque jugement déjà porté ; ou, pour nous servir de la définition classique de la Philosophie de Lyon, entendue toutefois dans un sens moins restreint que celui qu'elle lui attribue : *Actus simplex mentis, quo unum judicium ex pluribus ju-*

diciis infertur. En effet, raisonner n'est autre chose qu'unir les idées par les rapports logiques qui existent entre elles ; soit qu'on s'élève du particulier au général, soit qu'on descende du général au particulier ; soit qu'on parte des faits observés pour remonter à leur cause, soit qu'on s'appuie sur les principes, pour en déduire les conséquences qu'on a en vue. Sous ce rapport la définition que M. Buchez substitue à celle des écoles nous paraît incomplète : selon lui, *raisonner, c'est disposer des matériaux dans un but*. Il ne suffit pas d'avoir une intention, et de vouloir réaliser ce dessein, pour que les matériaux que l'on rassemble présentent un tout, une suite qu'on puisse appeler du nom de raisonnement. Sans doute le raisonnement revêt dans le langage mille formes différentes, selon le but que l'on se propose ; car il doit répondre et il répond en effet à tous les besoins de l'esprit. Sans doute, définir, exclure, exposer, raconter, nier ou affirmer une chose d'une autre chose, c'est raisonner. Mais pourquoi ? parce qu'aucune de ces opérations de l'esprit n'a lieu sans l'intervention de la raison ; parce que coordonner, classer, diviser les faits, en un mot, subordonner les uns aux autres les objets de nos perceptions, c'est marquer les rapports qui existent entre eux ; et que considérer les choses non plus seulement en elles-mêmes, mais dans leurs relations mutuelles, est un acte qui relève de la raison. On raisonne donc toutes les fois qu'on associe plusieurs idées en vertu d'un certain ordre qui les lie l'une à l'autre, toutes les fois qu'on s'efforce d'établir entre elles un certain enchaînement, une certaine dépendance, en un mot, certains rapports de convenance ou de disconvenance, d'opposition ou d'identité, de succession et d'antériorité, par le moyen desquels l'esprit puisse se diriger vers le but qu'il a en vue d'atteindre. Toutefois, comme les deux procédés les plus généraux de l'esprit humain consistent à induire et à déduire, nous dirons que les deux formes les plus générales du raisonnement, celles auxquelles on peut ramener toutes les autres, sont l'induction et la déduction. La méthode a pour objet de nous apprendre quelle espèce de raisonnement nous devons appliquer aux différents cas qui se présentent, et l'esprit le plus logique est celui qui sait le mieux approprier les procédés à suivre au but qu'il se propose.

ARTICLE Ier. — *Etymologie et origine du syllogisme.*

Le syllogisme est sans doute aussi ancien que la raison humaine. Chez les Grecs, le mot Συλλογίσμος s'identifie avec l'expression du raisonnement en général : Συλλογιζομαι.

Quoique Aristote soit véritablement le légi slateur du syllogisme, par sa profonde analyse des idées et des combinaisons logiques dont elles sont susceptibles, toutefois il n'a eu très-probablement que le mérite de ramener à des formules plus précises et plus exactes les procédés rationnels que l'esprit humain tenait de la nature elle-même. Déjà plus d'un siècle avant lui, Zénon d'Elée, que le caractère de son esprit portait à l'argumentation, avait recherché les lois qui doivent présider à cette escrime intellectuelle, et composé une Logique. On peut le considérer comme le dialecticien de l'école dont Xénophane avait été le fondateur.

Toutefois l'art de l'argumentation est bien antérieur à Zénon lui-même; et quand on lui attribue l'invention de la dialectique, on n'entend parler sans doute que de la dialectique considérée avec ses formes, avec l'appareil et l'autorité d'une méthode positive; car tout le système de l'école métaphysicienne d'Elée repose sur une argumentation.

Jusqu'à nos jours, on avait placé en Grèce le berceau de la logique; mais depuis la publication des savants *Essais* de Kolebrooke *sur la Philosophie des Hindous*, ce qui avait été jusque là reconnu comme à peu près indubitable a dû être naturellement remis en question, en présence des nouvelles lumières qui venaient éclairer tout-à-coup l'histoire de l'esprit humain.

Quoi qu'il en soit, nous plaçons ici un exemple du syllo gisme indien, afin qu'on puisse en faire la comparaison avec le syllogisme grec.

1° Cette montagne est brûlante;
2° Car elle fume;
3° Ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine;
4° Conformément la montagne est fumante;
5° Donc elle brûle.

Cet argument est comme on le voit composé de cinq membres : 1° la proposition, 2° la raison, 3° l'exemple, 4° l'application, 5° la conclusion.

La *proposition* n'est autre chose que la thèse à *prouver* ; la *raison* est le principe sur lequel repose l'argument, principe qui se trouve énoncé d'une manière générale et appuyé par un *exemple* dans le troisième membre ; l'*application* fait voir que le cas spécial dont il s'agit est renfermé dans le principe général : enfin la *conclusion* affirme la *proposition* comme *prouvée*.

ARTICLE II. — *Constitution du syllogisme.*

Il est évident que le syllogisme s'appuie sur les rapports des idées entre elles ; si ces rapports n'existaient pas, si les vérités étaient isolées, et ne tenaient les unes aux autres par aucun lien de filiation et de dépendance, le syllogisme serait impossible. Il serait également impraticable s'il n'existait dans toute langue un système plus ou moins complet d'idées générales bien déterminées, qui soit comme le principe générateur de toutes les idées à déduire. Le nombre de ces idées générales peut varier d'un peuple à un autre, selon le degré de civilisation, le progrès de la science, le développement moral ; mais nul peuple n'en est entièrement dépourvu. La raison et la conscience nous fournissent une foule de notions universelles dont l'intelligence saisit naturellement le rapport avec les cas particuliers qu'elles régissent et qu'elles dominent. Plus ces notions générales s'étendent et se multiplient par la culture intellectuelle, par les découvertes de la science, plus le syllogisme acquiert de majeures disponibles pour les besoins du raisonnement. C'est ce que les logiciens ont senti dans tous les temps depuis Aristote jusqu'à nos jours. Aussi se sont-ils principalement occupés de la détermination et de la classification des idées générales. De là l'importance des divisions et des définitions dans la langue des philosophes scolastiques. Fixer la valeur, l'étendue, la compréhension des idées, leur paraissait absolument nécessaire pour poser les règles qui doivent présider à leurs combinaisons.

Le syllogisme, ou argument parfait, se compose de trois propositions disposées de telle sorte que la dernière soit déduite de l'une des deux premières au moyen de l'autre. Ces trois propositions sont ce qu'on appelle la *matière prochaine* du syllogisme; les trois termes dont elles se composent en sont la *matière éloignée*. L'ordre dans lequel elles sont disposées entre elles en est la *forme*. Or, cet ordre exige que la proposition déduite se place la dernière; voilà pourquoi on l'appelle *conséquent*; on lui donne aussi le nom de *conclusion*, parce qu'elle est renfermée dans l'une des deux premières. Quant à celles-ci, elles se placent indifféremment l'une avant l'autre : et comme elles précèdent toujours la conclusion, on les appelle du nom commun de prémisse (*præmissæ*).

Nous avons dit qu'il y a trois termes dans le syllogisme : le grand extrême, ou terme majeur, le petit extrême ou terme mineur, et enfin le terme moyen.

Le petit terme est le *sujet* de la conclusion; le grand terme en est l'*attribut*; quant au moyen terme, il est uni dans les prémisses, soit au petit terme, soit au grand terme, soit comme *attribut* dans celle des prémisses qui contient le petit terme, et qu'on appelle pour cette raison *mineure*, soit, comme *sujet*, dans celle des prémisses qui contient le grand terme et qui reçoit en conséquence le nom de *majeure*. Le moyen terme est ainsi appelé parce qu'il tient le milieu entre les deux autres, moins général que le grand terme, plus général que le petit terme, et parce qu'il sert ainsi de terme de comparaison, pour reconnaître si l'attribut de la conclusion doit être affirmé du sujet.

Tout l'artifice du syllogisme consiste donc à établir le rapport de convenance ou de disconvenance entre les deux termes extrêmes à l'aide d'un troisième terme ou d'une idée intermédiaire, qui, rapprochée successivement de l'attribut et du sujet de la conclusion nous autorise à affirmer ou à nier l'un de l'autre. Si le moyen terme comparé dans la majeure avec le grand terme, et dans la mineure avec le petit terme, convient à tous les deux, il en résulte nécessairement que les deux extrêmes se conviennent entre eux. En un mot, montrer que l'idée particulière est renfermée dans l'idée moyenne et que celle-ci l'est elle-même dans l'idée générale, afin de faire voir que l'idée

particulière est bien réellement *contenue* dans cette dernière, tel est le but du syllogisme.

« La nécessité du raisonnement, dit Port-Royal, n'est fondée que sur les bornes étroites de l'esprit humain, qui, ayant à juger de la vérité ou de la fausseté d'une proposition, qu'alors on nomme *question*, ne peut pas toujours le faire par la considération des deux idées qui la composent. Lors donc que la seule considération de ces deux idées ne suffit pas pour faire juger si l'on doit affirmer ou nier l'une de l'autre, il a besoin de recourir à une troisième idée, ou incomplexe ou complexe, et cette troisième idée s'appelle *moyen*.

» Or, il ne servirait de rien, pour faire cette comparaison de deux idées unies ensemble par l'entremise de cette troisième idée, de la comparer seulement avec l'un des deux termes. Si je veux savoir, par exemple, si l'*âme* est *spirituelle*, et que ne le pénétrant pas d'abord, je choisisse, pour m'en éclaircir, l'idée de *pensée*, il est clair qu'il me sera inutile de comparer la *pensée* avec l'*âme*, si je ne conçois dans la *pensée* aucun rapport avec l'attribut *spirituel*, par le moyen duquel je puisse juger s'il convient ou ne convient pas à l'âme. Je dirai bien, par exemple : *L'âme pense*, mais je n'en pourrai pas conclure ; Donc elle est *spirituelle*, si je ne conçois aucun rapport entre le terme de *penser* et celui de *spirituelle*.

» Il faut donc que ce terme moyen soit comparé, tant avec le sujet ou le petit terme, qu'avec l'attribut ou le grand terme, soit qu'il ne le soit que séparément avec chacun de ces termes, comme dans les syllogismes qu'on appelle simples pour cette raison, soit qu'il le soit tout-à-la fois avec tous les deux, comme dans les arguments qu'on appelle *conjonctifs*. »

Dans l'exemple suivant :

Tout homme est mortel ;

Or, Pierre est homme :

Donc Pierre est mortel,

le syllogisme est *simple*, parce que le moyen terme *homme* n'est joint à la fois qu'à l'un des termes de la conclusion, savoir, à l'attribut *mortel*, dans la majeure, et au sujet *Pierre*, dans la mineure. Par la raison contraire, le syllogisme est *conjonctif* dans cet exemple :

Si un Etat électif est sujet aux divisions, il n'est pas de longue durée ;

Or, un État electif est sujet aux divisions :

Donc un État électif n'est pas de longue durée.

Ici le *sujet* de la conclusion, *État électif*, et l'attribut de cette même conclusion de *longue durée*, entrent dans la majeure, et sont rapprochés du terme moyen, *sujet aux divisions*.

Les syllogismes *simples* se divisent eux-mêmes dans les anciennes Logiques en *complexes* et *incomplexes;* dans ces derniers, chaque terme est joint tout entier avec le moyen, savoir, l'attribut tout entier dans la majeure, et le sujet tout entier dans la mineure; dans les premiers, où la conclusion est composée de termes complexes, on ne prend qu'une partie du sujet, ou une partie de l'attribut, pour joindre avec le moyen dans l'une des propositions, et on prend tout le reste qui n'est plus qu'un seul terme, pour joindre avec le moyen dans l'autre proposition, comme dans cet argument :

La loi divine nous commande d'honorer et de soulager ceux qui sont pauvres;

Or, Pierre est pauvre:

Donc la loi divine nous commande d'honorer et de soulager Pierre.

Outre les syllogismes *complexes* et *incomplexes*, on distinguait encore le syllogisme composé, qui se divisait en *conditionnel*, *disjonctif* et *copulatif*. Le syllogisme conditionnel est celui dont la majeure est conditionnelle, comme dans cet exemple :

Si Dieu est juste, il punit les pécheurs ;

Or, Dieu est juste :

Donc il punit les pécheurs.

Le syllogisme disjonctif est suffisamment défini par cet exemple :

Il est nécessaire que les méchants soient punis dans cette vie *ou* dans l'autre ;

Or, beaucoup de méchants ne sont point punis dans cette vie :

Donc, il est nécessaire qu'ils soient punis dans l'autre.

Enfin, voici un exemple de syllogisme copulatif :

Nul ne peut servir à la fois Dieu et le démon ;
Or, le voluptueux sert le démon;
Donc, le voluptueux ne sert pas Dieu.

Quoique chacun de ces syllogismes ait ses règles propres, comme il est toujours possible de les ramener à la forme du syllogisme simple, on peut leur appliquer les règles générales que nous allons énumérer dans l'article suivant; et si aucune de ces règles n'est violée, la légitimité de l'argument est constatée d'une manière certaine.

ARTICLE III. — *Des règles du syllogisme.*

Selon la Philosophie de Lyon, ces règles sont au nombre de huit. Elles sont fondées sur un certain nombre d'axiômes que la Logique de Port-Royal énonce en ces termes :

1° Les propositions particulières sont enfermées dans les générales de même nature, et non les générales dans les particulières (c'est-à-dire que l'espèce est contenue dans le genre, et non le genre dans l'espèce);

2° Le sujet d'une proposition pris, universellement ou particulièrement, est ce qui la rend universelle ou particulière;

3° L'attribut d'une proposition affirmative, n'ayant jamais plus d'étendue que le sujet, est toujours considéré comme pris particulièrement, parce que ce n'est que par accident s'il est quelquefois pris généralement.

4° L'attribut d'une proposition négative est toujours pris généralement.

1re RÈGLE. — Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque.

C'est-à-dire il ne peut y avoir ni plus ni moins de trois termes dans un syllogisme.

Il ne peut y en avoir moins, parce que le rapport de deux choses entre elles ne peut être établi qu'au moyen d'un terme de comparaison. On aura beau rapprocher deux idées dans une proposition, leur convenance ou leur disconvenance pourra toujours être mise en question, tant qu'on n'aura pas une mesure commune qui mette ce rapport en évidence. Or, c'est précisément là le but du syllogisme.

Il ne peut y en avoir plus, car alors il y aurait deux ou plusieurs termes moyens différents ; ce qui rendrait la comparaison des deux extrêmes impossible : soient par exemple, a, b, c, d. De ce que a = b, et de ce que c = d, il ne s'ensuit pas que a et d soient égaux. Par conséquent le syllogisme suivant est vicieux :

Tout homme est animal ;
Or, tout ange est esprit :
Donc, tout ange est animal.

2e RÈGLE. — Latiùs hunc quàm præmissæ conclusio non vult.

C'est-à-dire, les termes de la conclusion ne doivent pas être pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses.

En effet, si l'un des termes du syllogisme était pris plus universellement dans la conclusion que dans les prémisses, ce terme ne serait plus le même dans la conclusion que celui qui dans les prémisses a été comparé avec le terme moyen ; par conséquent il n'y aurait plus rien à affirmer sur sa convenance ou sa disconvenance avec l'autre extrême : ce qui revient à dire qu'on ne peut rien conclure du particulier au général, parce que le moins n'est pas contenu dans le plus. Ainsi la conclusion de ce syllogisme est fausse :

Tout corps est substance ;
Or, nul esprit n'est corps :
Donc nul esprit n'est substance.

3e RÈGLE. — Nequaquàm medium capiat conclusio oportet,

C'est-à-dire, le moyen terme ne doit jamais se trouver dans la conclusion.

La raison de cette règle, c'est que la conclusion est la proposition dont la vérité, avant la preuve, est précisément mise en question, et doit être démontrée. Or, le moyen terme, dans cette proposition à prouver, n'était certainement pas trouvé avant la preuve, puisque c'est seulement pour fournir cette preuve qu'il a été employé ; donc il ne peut se trouver dans la conclusion. Mais ceci s'explique encore mieux par la raison

suivante : si le moyen terme se trouvait dans la conclusion, ou il y serait comme attribut ou comme sujet de cette conclusion, ou il y serait joint au sujet ou à l'attribut, et dans ce dernier cas, il ne serait avec l'un ou avec l'autre qu'un seul et même terme. S'il y était comme sujet ou comme attribut, alors, ou l'un des deux extrêmes manquerait dans la conclusion, et le syllogisme ne remplirait pas son but, qui est de prouver dans les prémisses le rapport que la conclusion affirme simplement entre les deux extrêmes ; ou les deux extrêmes se trouveraient à la vérité dans la conclusion, mais réduits à un seul terme complexe, et le syllogisme, au lieu d'indiquer le rapport existant entre ces deux extrêmes, n'indiquerait que le rapport du terme moyen avec l'un des deux. Si au contraire le moyen terme était joint dans la conclusion au sujet ou à l'attribut, et ne formait ainsi avec lui qu'un terme unique, le syllogisme serait également irrégulier, puisqu'ayant pour objet d'indiquer purement et simplement le rapport des deux extrêmes, il indiquerait le rapport de l'un de ces extrêmes avec l'autre extrême augmenté d'une qualité nouvelle. Ainsi le syllogisme suivant est vicieux :

Aristote fut philosophe :
Or, les philosophes sont savants ;
Donc Aristote fut un savant philosophe.

4e RÈGLE. — Aut semel, aut iterùm medium generaliter esto.

C'est-à-dire, le moyen terme ne peut être pris deux fois particulièrement ; mais il doit être pris au moins une fois universellement.

Nous avons vu qu'il ne peut pas y avoir plus de trois termes dans un syllogisme. Or, si le moyen terme était pris deux fois particulièrement, il pourrait être employé tantôt dans un sens, tantôt dans un autre. Par conséquent, au lieu de trois termes, il y en aurait réellement quatre, savoir, les deux extrêmes et un double terme moyen, puisqu'ayant une double signification, il équivaudrait véritablement à deux termes. On ne saurait donc pas s'il est le même dans l'une et l'autre prémisses, et, par suite, si les *deux extrêmes* se conviennent entre eux,

puisqu'on ignorerait si la partie de l'étendue du *moyen*, avec laquelle a été comparé le *sujet* de la conclusion, est la même que celle avec laquelle a été comparé l'*attribut*. Or, pour conclure légitimement que l'attribut de la conclusion convient au sujet, il faut de toute nécessité que cet attribut s'applique à toute l'étendue du moyen, et cette condition, comme on le voit, ne pourrait être remplie. Ainsi la conclusion de ce syllogisme serait nulle :

Le philosophe est homme ;
Or, le soldat est homme ;
Donc le soldat est philosophe.

5e RÈGLE. — Utraque si præmissa negel, nihil indè sequetur.

C'est-à-dire, on ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

En effet, dès que l'une et l'autre prémisse nie son extrême du terme moyen, on ne peut rien conclure, sinon que ni l'un ni l'autre des extrêmes ne convient avec le moyen terme ; de même qu'on ne peut conclure ni l'égalité ni l'inégalité de deux longueurs, de ce que ni l'une ni l'autre n'est égale à une troisième longueur donnée. Ainsi, de ce que les Chinois ne sont pas Turcs, et de ce que les Turcs ne sont pas chrétiens, on ne peut conclure que les Chinois soient ou ne soient pas chrétiens ; car de la disconvenance des deux extrêmes avec le moyen, ou de deux idées avec une troisième, ne saurait résulter la convenance ou la disconvenance de ces deux idées entre elles.

6e RÈGLE. — Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem.

C'est-à-dire, on ne peut déduire une conclusion négative de deux prémisses affirmatives.

Dès que les deux prémisses sont affirmatives, les deux extrêmes sont par cela même déclarés convenir avec le moyen terme. Or, si les deux extrêmes conviennent avec le terme moyen, il est nécessaire de conclure qu'ils conviennent entre eux ; selon cet axiome, *deux choses égales à une troisième*

sont égales entre elles Ainsi de ce que la vertu est honorable, et de ce que la bienfaisance est une vertu, on conclurait faussement que la bienfaisance n'est pas honorable ; c'est le contraire qu'il faut nécessairement conclure.

7e RÈGLE. — Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

C'est-à-dire, on ne peut rien conclure de deux propositions particulières.

En effet, ou les deux prémisses sont négatives, ou toutes deux sont affirmatives, ou l'une est affirmative et l'autre négative ; et dans ces trois hypothèses, il n'y a aucune conclusion légitime à tirer.

Si les deux prémisses sont négatives, c'est le cas d'appliquer la cinquième règle, qui porte qu'on ne peut rien conclure de deux propositions négatives.

Si les deux prémisses particulières sont affirmatives, alors le moyen terme est pris deux fois particulièrement ; car dans les propositions particulières affirmatives, le sujet et l'attribut sont pris l'un et l'autre particulièrement, et par conséquent le moyen terme, qui, dans les prémisses, est toujours sujet ou attribut, est pris deux fois particulièrement, ce qui est contraire à la règle quatrième.

Enfin, si l'une des prémisses est affirmative et l'autre négative, la conclusion doit être négative, comme l'exige la huitième règle, qui va être exposée ci-après. Mais pour qu'on puisse déduire une conclusion négative de deux prémisses quelconques, il est nécessaire qu'il y ait au moins deux termes universels dans les prémisses, savoir : le moyen terme, qui doit être pris au moins une fois universellement, selon la quatrième règle ; et le grand extrême, qui, universel dans la conclusion, comme attribut de la proposition négative, doit être aussi universel dans les prémisses, conformément à la deuxième règle. Or, jamais deux termes ne peuvent être réputés universels dans des prémisses qui sont toutes deux particulières, et dont l'une est affirmative ; car trois des quatre termes qui les composent doivent être considérés comme particuliers, savoir : les deux sujets de propositions particulières dans notre

hypothèse, et l'attribut de la prémisse affirmative, par la raison que nous venons de donner.

Ainsi, il n'y a rien à conclure, ni de ces deux propositions affirmatives : *Quelques justes sont hommes* ; *Quelques hommes sont impies* ; ni de ces deux propositions négatives : *Quelques hommes ne sont pas braves ; Quelques braves ne sont pas fanfarons* ; ni enfin de ces deux prémisses, dont l'une est affirmative et l'autre négative : *Quelques vertus sont louables, or, la prudence n'est pas une vertu.* Il est évident que dans ces trois exemples, toute déduction quelconque dépasserait les prémisses.

8e RÈGLE — Pejorem sequitur semper conclusio partem.

La conclusion suit toujours la plus faible partie ; c'est-à-dire, si l'une des prémisses est négative, la conclusion sera négative ; si l'une des prémisses est particulière, la conclusion sera particulière.

En effet, si l'une des prémisses est négative et l'autre affirmative, le moyen sera nié, dans la première, du sujet ou de l'attribut de la conclusion, et affirmé, dans la seconde, de l'un ou de l'autre. Or, dès que l'un des deux extrêmes convient avec le terme moyen, et que l'autre ne convient pas, il s'ensuit que les deux extrêmes ne conviennent pas entre eux ; et cette opposition entre le sujet et l'attribut se résout par une négation ; donc, la conclusion doit être négative. Ainsi des deux prémisses : *Nul animal n'est plante ; or, tout homme est animal*, on ne pourrait conclure : *Donc tout homme est plante*, mais au contraire : *Donc nul homme n'est plante.*

Si l'une des prémisses est universelle et l'autre particulière, il s'ensuit que le moyen terme embrasse dans l'une toute l'étendue soit du sujet, soit de l'attribut de la conclusion, et dans l'autre, un partie seulement de l'étendue de l'une des deux extrêmes ; or, deux choses, dont l'une convient universellement, et dont l'autre ne convient que partiellement avec une troisième, ne peuvent convenir entre elles de toutes manières, mais seulement en partie. Donc la conclusion ne peut être

universelle, et doit être particulière. Ainsi on ne pourrait dire :

Tout corps est étendu ;

Or, quelques substances sont corps :

Donc toute substance est étendue.

Il est évident qu'il faudrait conclure seulement que *quelques substances sont étendues.*

Ces huit règles du syllogisme ont été ramenées par les modernes à cinq d'abord, puis à deux, puis à une seule, qui comprend toutes les autres.

Cette simplification est fondée sur ce que dans le syllogisme il n'y a réellement que deux choses à considérer : 1° la comparaison qui se fait dans les prémisses, à l'aide du moyen, entre les deux extrêmes ; 2° le résultat de cette comparaison, exprimé par la conclusion.

Or, deux règles suffisent pour s'assurer que la convenance ou la disconvenance des deux extrêmes entre eux est légitimement conclue du rapprochement de ces deux termes avec le moyen dans les prémisses :

La première, c'est que le moyen terme doit conserver dans chaque prémisse une signification parfaitement identique ;

La seconde, c'est que la conclusion ne doit jamais être plus étendue que les prémisses.

Mais ces deux règles sont elles-mêmes résumées dans cette proposition : Que la conclusion doit être contenue dans l'une des prémisses, et que l'autre prémisse doit faire voir qu'elle y est effectivement contenue : *Una præmissarum conclusionem contineat, et alia contentam declaret.*

Ainsi dans cet exemple : *Toute vertu est louable : or, la tempérance est une vertu ; donc la tempérance est louable*, la conclusion est parfaitement légitime ; car le grand extrême, ou l'attribut de la conclusion, *louable*, est renfermé dans la majeure ; le petit extrême ou le sujet de la conclusion, *tempérance*, est également renfermé dans cette même majeure ; et c'est ce que fait voir la mineure en déclarant que la *tempérance* et la *vertu* sont une seule et même chose, ou que la première fait partie de la seconde ; donc la convenance des deux extrêmes est prouvée incontestablement, et la conclusion est régulièrement déduite des deux prémisses.

ARTICLE IV. — *Des autres espèces d'arguments.*

§ 1er. *De l'Enthymème.*

L'enthymème (ἐν θυμος) est un syllogisme parfait *dans l'esprit*, mais imparfait dans l'expression. Toutes les fois qu'une des prémisses d'un syllogisme est bien connue, et peut être facilement suppléée par ceux à qui l'on parle, on la supprime pour abréger le discours, et lui donner plus de force et de vivacité. Cette sorte d'argument est très-commune dans les discours et dans les écrits; il est même rare qu'on y exprime toutes les propositions, parce qu'il y en a d'ordinaire une assez claire pour être sous-entendue, et que c'est flatter la vanité d'autrui que de laisser à son intelligence quelque chose à suppléer. Ainsi, il y a plus d'élégance à dire :

> Je t'ai pu conserver, pourrais-je donc te perdre ?
> Mortel, ne garde pas une haine immortelle.

qu'à présenter la même pensée sous la forme de ces deux syllogismes :

Celui qui peut conserver, peut perdre;

Or, j'ai pu te conserver :

Donc je pourrai te perdre.

Celui qui est mortel ne doit pas conserver une haine immortelle;

Or, vous êtes mortel :

Donc votre haine ne doit pas être immortelle.

Port-Royal remarque avec raison que, comme une des principales beautés d'un discours est d'être plein de sens, et de donner occasion à l'esprit de former une pensée plus étendue que n'est l'expression, c'est au contraire un des plus grands défauts d'être vide de sens, et de renfermer peu de pensées en beaucoup de mots, ce qui est presque inévitable dans les syllogismes philosophiques; car l'esprit allant plus vite que la langue, et une des proportions suffisant pour en faire concevoir deux, l'expression de la seconde devient inutile, ne contenant aucun nouveau sens.

Il y a même quelquefois beaucoup de finesse à n'exprimer

que la majeure, et à laisser sous-entendues non-seulement la mineure, mais encore la conclusion. Ainsi, pour ne point dire ouvertement à quelqu'un qu'il a pu se tromper dans telle ou telle circonstance, on se contentera d'énoncer ce principe général : *Tous les hommes sont faillibles : Errare humanum est*, en lui laissant le soin de s'en faire à lui-même l'application; car telle est la vertu des vérités universelles, qu'il est rare qu'elles ne réveillent pas dans l'esprit de ceux qui les entendent exprimer, l'idée des conséquences ou des cas particuliers qu'elles renferment.

§ II. — *De l'Épichérème.*

L'épichérème (επιχειρεω) allonge le syllogisme, que l'enthymème a pour objet d'abréger. Quand une prémisse ou les deux prémisses d'un syllogisme sont douteuses, on y joint une ou plusieurs propositions qui leur servent de preuve et en quelque sorte d'appui, afin de prévenir l'impatience des auditeurs, qui pourraient se blesser de ce qu'on prétendrait les persuader par des raisons peu convaincantes, au premier abord, si on ne se hâtait de les leur présenter avec ce degré d'évidence nécessaire pour les leur faire accepter. On peut donc définir l'épichérème : *Un syllogisme dont les prémisses ou l'une des prémisses est accompagnée de preuves.* On peut réduire toute l'oraison de Cicéron pour Milon à l'épichérème suivant :

Il est permis de tuer quiconque nous tend des embûches pour nous ôter la vie à nous-mêmes ; la loi naturelle, le droit des gens, les exemples le prouvent.

Or. Claudius a dressé des embûches à Milon ; les preuves sont l'équipage de Claudius, sa suite, ses manœuvres, etc.

Donc, il a été permis à Milon de tuer Claudius. Il n'aurait pas suffi d'énoncer purement et simplement la première assertion qui sert de majeure à l'argument. Le principe n'est pas tellement évident par lui-même qu'il ne puisse être contesté. Il fallait donc nécessairement le montrer comme découlant lui-même de la loi naturelle qui nous permet de veiller à notre propre conservation, et comme étant d'ailleurs con-

sacré par le droit des nations et par l'autorité de nombreux et respectables exemples.

La mineure affirme un fait ; mais ce fait était également sujet à discussion. Il fallait donc aussi prouver ce fait, et le prouver par toutes les circonstances propres à éclairer les juges sur les intentions et les projets de Claudius. Ainsi, la force de l'argument consiste moins dans les prémisses que dans les propositions confirmatives qui les accompagnent ; l'épichérème est d'ailleurs un genre d'argumentation fréquemment employé dans les ouvrages de polémique ; et avec un peu d'attention, il serait toujours facile de retrouver les propositions fondamentales, et de les dégager du milieu des preuves et des développements qui servent à les appuyer.

§ III. — *Du Sorite.*

Quelquefois, pour arriver plus promptement à une conclusion, on forme un seul argument de plusieurs syllogismes, en retranchant toutes les conclusions des premiers, et toutes les prémisses explicatives ou mineures qui peuvent être facilement suppléées. Cette manière d'abréger plusieurs syllogismes, de les amonceler en quelque sorte, et d'arriver graduellement à la conclusion, s'appelle gradation ou *sorite* (σωρος). On le définit, d'après sa forme : Un argument composé de plusieurs propositions tellement liées entre elles, que l'attribut de la première devient le sujet de la seconde, l'attribut de la seconde le sujet de la troisième, et ainsi de suite, de sorte que la dernière proposition soit déduite de la première. L'exemple suivant se trouve dans presque toutes les Logiques.

Les avares sont pleins de désirs ;

Ceux qui sont pleins de désirs manquent de beaucoup de choses ;

Ceux qui manquent de beaucoup de choses sont malheureux :

Donc les avares sont malheureux.

Le sorite n'est pas toujours la réduction de plusieurs syllogismes en un seul argument. Souvent on l'emploie quand une seule idée ne suffirait pas pour démontrer le rapport des deux

termes de la conclusion, et quand plusieurs idées intermédiaires et naissant les unes des autres sont nécessaires pour établir la transition et rendre ce rapport manifeste.

§ IV. — *Du Prosyllogisme.*

Le prosyllogisme est la réunion abrégée de deux syllogismes qui sont à la suite l'un de l'autre, et par le concours desquels on veut démontrer une vérité. La conclusion du premier étant une des prémisses du second, on néglige de la répéter. Il en résulte que cet argument se compose de cinq propositions renfermant deux syllogismes disposés de telle sorte, que la conclusion du premier devient une des prémisses du second. Exemple :

Ce qui n'a point de parties ne peut périr par la dissolution des parties;

Or, la substance spirituelle n'a point de parties :

Donc la substance spirituelle ne peut périr par la dissolution des parties.

Mais l'âme humaine est une substance spirituelle ;

Donc l'âme humaine ne peut périr par la dissolution des parties.

§ V. — *Du Dilemme.*

Le dilemme (διλαμβανω) est une espèce de syllogisme dont la majeure exprime tous les modes sous lesquels une chose peut être considérée, et dont la mineure, parcourant successivement tous ces différents modes, montre que de quelque côté que l'adversaire envisage la question, et quelque alternative qu'il choisisse, il est conduit nécessairement à la même conclusion ; en d'autres termes, c'est un argument multiple, où, après avoir divisé un tout en ses parties, on conclut du tout ce qu'on a conclu de chaque partie. On le nomme *dilemme,* parce que le plus souvent la division n'embrasse que les deux cas opposés d'une proposition disjonctive. Voilà pourquoi les anciennes Logiques l'appelaient *utrinque feriens,* ou l'argument cornu : mais le dilemme peut embrasser plus de deux alternatives, parce que très-souvent les questions peuvent être en-

visagées sous un plus grand nombre d'aspects, et que, pour que la conclusion soit légitime, il faut prévoir tous les cas possibles, et n'en laisser aucun dans lequel l'adversaire puisse se retrancher pour vous échapper. Le dilemme n'est donc concluant qu'à cette double condition : 1° que la majeure énumère tous les modes sous lesquels la question peut être envisagée ; 2° que la mineure démontre que chacun de ces cas est la condamnation de l'adversaire. Du reste, il est évident que le dilemme étant l'expression abrégée d'autant de syllogismes simples qu'il y a de parties distinctes dans la majeure, peut être ramené facilement aux lois du syllogisme. Voici un exemple de cet argument.

Ou les impies en mourant périssent tout entiers, ou leurs âmes sont immortelles ;

S'ils périssent tout entiers, il n'y a pour eux aucune espérance de félicité dans l'avenir ;

Si leurs âmes sont immortelles, ils n'ont à attendre au delà de cette vie qu'un jugement terrible :

Donc il n'y a aucune félicité à espérer pour les impies.

Mais la conclusion du dilemme suivant, par lequel les anciens cherchaient à se rassurer contre la crainte de la mort, n'est pas légitime.

Ou notre âme périt avec le corps, et alors, privés du sentiment et de l'existence, nous n'avons plus à craindre aucun mal ;

Ou l'âme doit survivre au corps, et alors, dégagée des sens et de la matière, elle sera plus heureuse que lorsqu'elle était assujettie aux besoins et aux infirmités du corps :

Donc nous n'avons rien à redouter de la mort.

Cet argument est vicieux, en ce qu'il suppose que les deux alternatives du dilemme expriment tous les cas possibles, tandis qu'il en omet un troisième également possible, qui est celui où l'âme survivante au corps serait condamnée à souffrir les châtiments dus aux méchants : considération bien propre à rendre la mort redoutable, et par conséquent contraire à la conclusion où il vient aboutir.

§ VI. — *De l'Exemple ou Induction.*

L'exemple, ou induction, est un raisonnement dans lequel on déduit une proposition d'une autre proposition avec laquelle elle a un rapport de ressemblance, d'opposition, ou de supériorité. De là trois espèces d'exemples appelés *à pari*, *à contrario*, *à fortiori*. En voici des exemples :

1° Dieu a pardonné à Pierre a cause de son repentir;

Donc Dieu vous pardonnera pareillement, si vous vous repentez.

2° L'oisiveté est la mère de tous les vices ;

Donc le travail en est le remède et le préservatif.

3° Je t'aimais inconstant, qu'eussé-je fait fidèle? R.

Cet argument n'a de force que parce qu'il suppose un principe de déduction sous-entendu qui légitime la conclusion. Sans ce principe, il pourrait y avoir probabilité, mais non pas certitude. Pour le premier exemple, la majeure que l'esprit a en vue, c'est que Dieu pardonne à tous ceux qui se repentent ; pour le second, c'est que des causes contraires produisent des effets opposés ; et enfin, pour le troisième c'est qu'une chose a d'autant plus de chances pour être de telle manière, qu'il y a plus de raisons pour qu'elle soit ainsi.

Comme on a pu s'en convaincre par les définitions que nous avons données, tous ces arguments peuvent se réduire à la forme du syllogisme, dont ils ne sont que des déguisements plus ou moins faciles à reconnaître. Par conséquent, pour s'assurer s'ils sont bien faits, il faut les ramener à leurs éléments et leur appliquer la règle générale des syllogismes.

ARTICLE V. — *De la valeur du syllogisme comme raisonnement, et de l'utilité de l'argumentation syllogistique comme moyen d'exercer l'esprit et de lui donner l'habitude de la précision et de la rigueur philosophique.*

On a attaqué de nos jours le syllogisme sous plusieurs rapports. Les uns, et entre autres Dugald-Stewart, lui refusent toute valeur logique comme raisonnement. D'autres, et tout

récemment M. Buchez, le condamnent comme contraire au système chrétien, qui repose, dit-il, sur la loi du progrès. D'autres enfin le rejettent comme inutile, et comme étant plus propre à fausser l'esprit qu'à le guider dans les voies de la vérité. C'est à ces diverses objections que nous nous proposons de répondre dans cet article.

1° Ce qui a trompé Dugald-Stewart, c'est cette préoccupation qui lui fait juger le syllogisme comme moyen de découverte, et non comme moyen de preuve. Sa destination n'est nullement d'inventer les vérités générales ou les principes. Le syllogisme les prend tels qu'on les lui donne : vrais, si on les choisit bien; faux, si on les choisit mal. Il les emprunte à l'intuition, à l'induction, à la conscience, à l'autorité du témoignage, à la science, à la révélation; sa fonction consiste à les analyser, à les féconder, à en tirer tout ce qu'ils renferment : fonction éminemment utile, puisqu'il nous apprend à lier les vérités entre elles, et surtout à les faire sortir de ces vagues généralités où elles resteraient stériles, afin de les rendre applicables, en les revêtant de la forme de l'individualité.

2° Toute l'objection de M. Buchez porte sur la doctrine du progrès indéfini, qu'il applique à la partie morale de la société, comme à sa partie matérielle. Cette doctrine le conduit à ne plus faire la distinction de ce qu'il y a dans la civilisation chrétienne de fixe et d'immuable, et de ce qu'il y a en elle de mobile et de variable. Or, ce qu'il y a parmi les chrétiens d'immuablement fixé par la loi même qui règle leur croyance, ce sont les principes de la religion, de la morale et par conséquent de la politique, puisque, dans le système chrétien, il n'y a point de politique qui soit digne de ce nom, en dehors des conditions générales d'existence que la religion et la morale imposent à la société. Or, s'il est déraisonnable d'exclure le syllogisme même de la partie mobile et progressive de la civilisation, à plus forte raison le serait-il de l'exclure de la partie morale et par conséquent immuable de la société chrétienne; car s'il est vrai que le syllogisme tend à immobiliser l'esprit humain, il n'en est que plus rationnellement et plus parfaitement applicable à ce qui ne change point et à ce qui ne doit

point changer ; puisqu'en effet la religion, avec tous ses principes de devoir, avec toutes ses règles de conscience, est destinée à conduire perpétuellement l'humanité dans les mêmes voies et vers la même destinée. Là, ce sont donc toujours les mêmes principes de déduction, les mêmes conséquences à déduire. Par conséquent, une méthode immuable de raisonnement convient très-bien à un ordre immuable de vérités.

3° Enfin à l'accusation d'inutilité répétée dans ces derniers temps par tant d'esprits légers et superficiels, et passée, pour ainsi dire, en force de chose jugée, parmi les hommes du monde, nous opposerons le jugement de tous les écrivains que de fortes et substantielles études ont mis à même de prononcer sur la question avec connaissance de cause.

L'erreur des détracteurs du syllogisme est de confondre la science même de l'argumentation avec les termes qui servent à en désigner les règles, et de proscrire la méthode, en raison de son langage et de la complication de ses formules. On prétend d'ailleurs que le bon sens est le seul guide assuré pour bien raisonner : les règles, dit-on, ne le suppléeront pas, s'il manque ; et s'il existe, il obéit aux règles, sans en connaître la formule : en multipliant les règles à l'infini, vous exercez la mémoire aux dépens du jugement, et l'esprit, obligé de retenir cette multitude de combinaisons artificielles et de distinctions subtiles, dont se compose le bagage de l'École, perd sa justesse et sa rectitude naturelles, pour acquérir une habileté et une sagacité d'emprunt, et substitue à la science des choses une science de mots dont le premier résultat est d'altérer le sentiment de la vérité, et de placer les moyens matériels du raisonnement au - dessus de la raison même et de l'évidence qu'elle porte avec elle. Oui, sans doute, répondrons-nous, le bon sens obéit naturellement aux règles, lors même qu'il n'en connaît pas les formules, et rien ne pourrait le suppléer, s'il manquait absolument, parce que s'il manquait il n'y aurait rien dans l'esprit pour comprendre les règles, et que des règles incomprises ne serviraient certainement à rien pour guider la raison. Mais d'une part, comme ces règles sont prises dans la constitution même de l'esprit humain; comme elles ne sont autres que les lois de la pensée, le bon sens, éclairé

par ces règles, n'en raisonnera que mieux et plus sûrement, lorsqu'il saura se rendre compte de ses opérations; et, d'un autre côté, en supposant l'esprit faussé par des habitudes d'erreur, l'étude de ces règles est éminemment propre à rectifier les idées, à guider la pensée dans sa marche, à en prévenir les écarts, et à ramener la raison à sa droiture naturelle.

« Par l'étude de la logique, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire, par les habitudes sévères qu'elle a imposées à toutes les langues de l'Europe, en tenant si longtemps l'esprit moderne à l'analyse de la pensée, la scolastique leur apprit à s'exprimer comme l'exige la raison. » Tel est en effet le service immense que la philosophie du moyen âge a rendu aux idiomes modernes et particulièrement à la langue française. C'est elle qui, par la prédominance de l'élément logique pendant plusieurs siècles, par la profonde analyse à laquelle a été soumise la pensée, par la détermination exacte de la valeur des termes comme signes des idées, par l'étude attentive des combinaisons rationnelles comme moyens de certitude, a donné au langage de tous les peuples de l'Europe cette clarté, cette précision, cette justesse, qui seules peuvent répondre au premier besoin de l'intelligence : celui de se rendre par les mots un compte fidèle de la pensée, et de trouver dans les termes et dans l'arrangement des termes l'image exacte des idées et de leurs combinaisons. Ainsi, la logique en précisant la pensée perfectionne les langues, et en perfectionnant les langues précise les idées et fortifie la raison ; à mesure qu'elle apprenait à mieux penser, en posant les règles du raisonnement, elle apprenait à mieux parler, en posant les règles du langage; et cette double action exercée sur la pensée et sur son expression tournait au profit de l'esprit humain, qui devenait à la fois plus prompt à saisir la vérité, et plus sûr de se la démontrer à lui-même. Or, si la dialectique a été pour la société moderne comme la condition du développement de l'intelligence, et comme la première base de la civilisation et de la science, peut-elle être un noviciat inutile pour les individus? L'art de l'argumentation, qui a discipliné la raison des peuples modernes, qui a été pour elle comme une gymnastique spirituelle qui l'a rendue propre à tous les combats de la pensée, serait-

il impuissant pour former l'esprit de la jeunesse, pour mûrir son jugement, et développer ce qu'il y a en elle de force et de vigueur ? « Il faut argumenter d'abord, dit M. Gérusez, pour raisonner ensuite avec puissance, et se servir du raisonnement pour les progrès de la raison. » — « L'art syllogistique, dit M. Cousin, est au moins une escrime puissante qui donne à l'esprit l'habitude de la précision et de la rigueur ; c'est à cette mâle école que se sont formés nos pères ? il n'y a que de l'avantage à y retenir quelque temps la jeunesse actuelle. »

Or, cet avantage consiste d'abord à limiter le champ de la discussion, et à circonscrire la pensée dans les bornes étroites de trois propositions formées elles-mêmes des diverses combinaisons de trois termes successivement comparés entre eux. L'erreur et la vérité ainsi emprisonnées dans le triangle syllogistique pourraient bien difficilement échapper à l'esprit ; car toute la question se réduit à prononcer sur le rapport de trois idées, et à reconnaître si elles se conviennent. Le moyen qui doit unir les deux extrêmes est-il bien choisi ; les propositions sont-elles enchaînées de manière que la conclusion sorte légitimement des prémisses ? Nulle issue possible, pour éluder une solution qui n'est que la déduction logique d'une double comparaison toujours facile à vérifier. Le moyen qui sert de mesure commune aux deux idées sur la convenance desquelles on a à prononcer, est-il pris en dehors du genre dans lequel on raisonne ; a-t-on voulu nous surprendre par l'introduction furtive d'un terme équivoque, ou d'un élément étranger à la question ; en un mot la conclusion dépasse-t-elle les prémisses ? Il est aisé d'apercevoir le piége qu'on nous tend, en rapprochant les trois termes, et en montrant leur défaut de proportion, et par conséquent la fausseté du rapport qu'on prétend établir entre eux. Ainsi, toute divagation est prévenue, toute excursion en dehors des trois idées entre lesquelles roule la dispute est impossible, et l'esprit, resserré dans un espace aussi étroit, est forcé d'accepter le combat sur ce terrain, et de s'avouer vaincu s'il n'a pu démontrer la convenance de ces trois idées. L'art syllogistique n'eût-il donc que le mérite de fermer tous les faux-fuyants par lesquels la mauvaise foi parvient si souvent à éluder les questions et à se soustraire à

l'évidence, toutes les issues par lesquelles l'imagination des esprits frivoles nous échappe sans cesse, nous glisse, pour ainsi dire, des mains, ou nous emporte avec elle dans une sphère d'idées étrangères au problème à résoudre, ce serait déjà un avantage immense, puisqu'il n'y a pas d'argutie, si subtile qu'on la suppose, qui puisse obscurcir la vérité d'une conséquence légitimement déduite.

« Ce n'est pas tout : l'exercice de l'argumentation, dit encore M. Gérusez, force l'esprit à préciser les termes de la pensée; il l'habitue à rejeter tout ce qui, dans les conceptions de l'intelligence, ne saurait prendre une forme précise. La nécessité de repousser les attaques d'un adversaire, de déjouer ses ruses, de démasquer ses sophismes, donne plus de souplesse et de vigilance à la pensée. C'est par là que se sont formés ces dialecticiens puissants, les Pascal, les Malebranche, les Bossuet, dont les écrits fortement tissus nous frappent en même temps par la clarté et l'énergie. Lorsqu'on n'a pas été soumis à cette discipline sévère, on laisse volontiers flotter ses idées dans le vague, on ne les enchaîne pas, on ne voit pas d'où elles viennent ni où elles conduisent. »

Walker affirme dans ses ouvrages qu'il n'a jamais rencontré une personne tout à fait étrangère à la logique, qui pût exposer et défendre son raisonnement avec facilité, clarté et précision; qu'il a vu des gens d'un esprit très-pénétrant embarrassés par un argument dont ils sentaient peut-être le vice, sans cependant être capables de dire en quoi il péchait; tandis qu'un logicien d'un esprit médiocre du reste l'aurait tout d'un coup discerné et remarqué.

THÉODICÉE.

DIEU.

Nous avons pris, en commençant cet ouvrage, notre point de départ dans l'homme, dans l'étude attentive de ses facultés et de sa nature, dans l'examen de sa pensée et des faits qui la constituent, dans la connaissance de ses sentiments et de leurs tendances, de ses idées et de leur objet, de son activité et de sa direction générale et constante : c'est par là que nous avons dû philosophiquement débuter.

Or, nous avons vu que par ses penchants les plus nobles et les plus intimes, il tend vers l'infini ; que par ses idées les plus universelles et les plus profondément gravées dans son intelligence, il s'élève sans cesse à la conception de l'infini ; enfin, que par ses actes les plus purs, les plus conformes aux indications de sa raison, aux besoins de sa conscience et de son cœur, il aspire à réaliser dans ses œuvres l'idéal de la perfection et de l'infini. Ainsi tout le ramène à Dieu, soit qu'il essaie de remonter à l'origine de son être, soit qu'il s'arrête à considérer sa nature, soit qu'il cherche à se rendre compte de sa destinée et de sa fin.

Mais après avoir cherché dans l'homme le secret de la nature et de Dieu, c'est en Dieu que nous chercherons le secret de l'homme lui-même et de toutes les existences. La psycholo-

gie, par la connaissance de l'âme humaine et des rapports qu'elle soutient avec le monde, a pu nous conduire au pressentiment d'une puissance souveraine, d'une intelligence infinie, dont l'image se reflète dans toutes les facultés de l'homme et dans toutes les merveilles de cet univers. La logique à son tour, prenant son point d'appui dans les lois de la pensée, a pu nous fournir des règles certaines, des procédés infaillibles pour soumettre à l'épreuve des jugements positifs de la raison les pressentiments obscurs de la conscience, et pour confirmer par l'évidence des preuves et de la démonstration directe, les croyances mystérieuses déposées au fond du cœur de l'homme. Mais quand l'existence de Dieu est devenue un fait palpable et placé hors des atteintes du doute, quand une fois l'homme a saisi cette grande idée, et quand cette idée, par l'éclatante lumière qui l'environne, est parvenue à éclaircir toutes les obscurités de l'intelligence humaine, en se faisant comme le point central où toutes ses conceptions viennent aboutir et recevoir leur sanction, c'est alors que la philosophie reprenant le cours de ses investigations, mais suivant un ordre inverse de celui qu'elle avait suivi jusques-là, redescend de Dieu aux créatures, et explique par lui l'homme, la société et le monde.

CHAPITRE PREMIER.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'ATHÉISME.

« A quelque distance qu'on place l'acte créateur, dit M. Ancillon, il faut toujours finalement y revenir ; car, ou rien n'arrive, et alors il faut nier l'existence de la nature, qui n'est qu'une succession de naissances et de morts, de formes et de mouvements ; ou quelque chose arrive, et alors il faut recourir à un acte différent de la nature, c'est-à-dire, à un acte de liberté.

» L'existence est un fait, dit-il encore ; or, le fait de l'existence est toujours le fait de l'existence d'une force. Cette force est une force que nous sentons, ou par la conscience de notre activité, ou par la résistance que nous rencontrons en agissant. La première nous donne notre existence; la seconde, celle du monde extérieur. »

Mais ce ne sont là que des existences conditionnelles, qui ne peuvent être, et qu'on ne peut même concevoir sans l'existence absolue et nécessaire. Par cela seul que j'agis sur le monde, et que le monde agit sur moi, ces actions et réactions mutuelles me donnent l'idée de deux forces qui se limitent l'une l'autre, et qui, par conséquent, ne sont ni infinies, ni souveraines, ni éternelles. La source de leur existence, le principe efficace de leur activité n'est donc pas en elles, mais au-dessus d'elles, dans une force supérieure, qui les a subordonnées l'une à l'autre, qui les tient en équilibre l'une par l'autre, et qui les fait concourir au maintien d'un ordre général qui n'a sa raison et sa sanction ni dans l'une ni dans l'autre.

Ainsi Dieu, l'homme, l'univers, voilà l'objet de la croyance invincible et immuable du genre humain. Toujours l'homme a cru à sa propre existence; toujours il a cru à l'existence du monde extérieur; toujours il a cru à l'existence d'une cause suprême, universelle, indépendante.

Comment le nécessaire produit-il le conditionnel; l'éternité, la succession; l'immutabilité, le changement; l'infini, le fini; l'intelligence et la liberté, d'autres êtres intelligents et libres; la personnalité de Dieu, d'autres personnes? Voilà le profond mystère que la philosophie cherche à comprendre; voilà l'énigme insoluble devant laquelle la raison humaine est forcée de déclarer son impuissance. Dieu seul connaît le secret de sa puissance et de son œuvre.

« Mais cette difficulté, dit encore M. Ancillon, est celle de la création, qui se reproduit et reparaît, dans tous les systèmes sur l'univers et sur son origine. Car dans l'athéisme de ceux qui n'admettent que l'*Univers-Dieu*, ou que le *Dieu-Univers*, il faut toujours expliquer comment l'unité a enfanté nécessairement la variété, et comment la variété est compatible avec l'unité. »

Pour nous, qu'il nous suffise de connaître les deux termes, les deux pôles de toute science et de toute philosophie : l'existence de Dieu et celle de l'homme; la personnalité divine et la personnalité humaine; l'esprit incréé et l'esprit créé; l'intelligence infinie et l'intelligence finie; la liberté absolue et souveraine, et la liberté relative et dépendante; Dieu comme

source de toutes les existences, l'âme comme base de la conviction que nous avons des existences; l'un comme le point où tout vient aboutir dans les recherches de l'esprit humain, l'autre comme le point d'où tout part. Il ne s'agit pas d'expliquer ces deux faits, mais de les croire sous peine de ne rien comprendre.

Il faut les croire tous deux; car le sentiment de l'existence dans l'homme est inséparable de l'idée de son principe et de sa fin. Dès que le *moi* a conscience de lui-même, il est forcé de se demander comment et dans quel dessein il a commencé d'être. Sentir qu'on existe et ne pas concevoir la cause et le terme de son existence, est chose absolument impossible. On a beau s'étourdir et s'envelopper de ténèbres, l'humanité a sa raison et sa destination. Dire qu'elle existe dans la succession des générations qui la composent, et ne point lui reconnaître d'origine, c'est purement et simplement une absurdité. Lui reconnaître une origine, et ne point lui reconnaître une destinée, c'est une contradiction palpable. Ainsi toute existence finie a sa cause, sa loi et son but; et, s'il est au monde une croyance logique, c'est assurément celle qui place auprès du berceau du genre humain une providence attentive qui, en lui donnant l'être, la raison et la liberté, lui a assigné ses conditions d'existence et sa destinée propres, et lui a donné les moyens de les remplir.

Celui qui a dit :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. (*Voltaire.*)

a cru exprimer une pensée profonde, et n'a dit qu'une absurdité. La connaissance de Dieu n'est nécessaire à l'homme que parce que Dieu existe; s'il n'existait pas, non-seulement on ne pourrait pas l'inventer, mais l'homme n'aurait besoin, ni de croire à son existence, ni de la supposer. Car, s'il était possible qu'il existât un monde d'où la divinité fût absente, ce monde apparemment serait fait de manière à pouvoir se passer d'elle. Si Dieu n'existait pas, toutes les conséquences qui découlent pour l'homme du principe de son existence n'existeraient pas non plus. Ces conséquences ne seraient donc pas nécessaires; elles seraient de plus incompréhensibles : ces con-

séquences n'existent et ne sont déduites de leur principe, que parce que ce principe est un fait.

Quand le philosophe dont nous avons cité les paroles, énonçait cette sentence qui depuis a été tant de fois répétée, il rendait sans doute un éclatant témoignage à cette vérité, que de tous les motifs capables de porter l'homme au bien et de le détourner du mal, que de tous les moyens propres à garantir le maintien de l'ordre social, le plus puissant est la religion, et que la crainte de Dieu et de ses jugements ne sera jamais efficacement suppléée par la justice humaine.

Mais en considérant la croyance à la divinité comme une invention sublime des législateurs, propre à mettre un frein aux passions des hommes, il ne voyait pas qu'il renversait tous les fondements de la morale, tout en voulant lui donner un appui dans les cieux. Il ne suffirait pas d'inventer Dieu ; il faudrait encore inventer la conscience.

Sans Dieu, dont la raison est le principe de toute raison, dont la volonté est la règle de toute volonté, où serait la moralité de nos actions, puisque le bien et le mal ne sont tels que parce que Dieu en a gravé l'éternelle distinction au fond de nos consciences?

Otez Dieu de l'univers, et vous verrez si cet accord unanime du genre humain sur ce qui constitue le juste et l'injuste subsistera un seul moment. Si, depuis l'origine du monde, la conscience humaine a formé un si admirable concert, n'est-ce pas parce que, dans tous les lieux et dans tous les siècles, les hommes ont reconnu une loi commune et un législateur commun?

Les rapports sublimes qui existent entre Dieu et l'homme, voilà donc l'unique fondement de la morale. Si Dieu n'était pas la première et la plus positive des réalités, où l'âme humaine trouverait-elle la vérité et l'ordre au milieu du chaos des existences produites et gouvernées par le hasard?

On a dit depuis longtemps qu'il n'y a pas d'athées de bonne foi. Je le crois ; car sur quoi fonder la conviction de la non-existence de Dieu? On peut aller jusqu'au doute, peut-être ; jusqu'à l'affirmation jamais : cela est au-dessus de la puissance humaine. Un des arguments les plus forts, les plus décisifs

en faveur de l'existence de Dieu est cette pensée de Labruyère, pensée profonde qui résume en quelques mots tous les liens intellectuels qui rattachent la nature humaine à son auteur : *L'impossibilité où je suis,* dit-il, *de prouver que Dieu n'est pas, me démontre son existence.* Considérons en effet que l'athéisme n'a aucun appui dans l'esprit humain, qu'il est absolument incompatible avec la constitution même de notre intelligence, que nos idées les plus fondamentales, nos instincts les plus impérieux, nos besoins les plus intimes lui sont antipathiques, et que, quand même il serait possible à l'homme de ré-ister à l'autorité du consentement unanime du genre humain, il trouverait dans le témoignage de sa propre conscience, dans tous les principes de sa raison, dans toutes les tendances de son être, dans toutes les nécessités morales de sa nature, un obstacle invincible à la négation absolue de l'existence de Dieu. En un mot, je ne puis trouver en moi aucune base pour asseoir un jugement quelconque contre Dieu ; donc Dieu existe.

Cependant, il y a à peine un demi-siècle, un homme a poussé le délire jusqu'à proférer, non pas dans un pays de sauvages, mais en France, au milieu d'une nation policée, dans une assemblée de savants et d'académiciens, cet exécrable serment : *Je jure qu'il n'y a pas de Dieu.* Mais soyez persuadé que celui-là avait dans son propre cœur un témoin qui dans ce moment même déposait contre lui, et que si sa conscience avait eu une voix, elle se fût écriée aussitôt : *Tu en as menti !*

Ainsi le danger n'est pas qu'il y ait des athées de bonne foi. Nous savons bien que l'athéisme de conviction n'est pas à craindre ; car, ou il n'existe pas ; ou s'il existe, c'est une folie stupide, qui fait de la raison particulière du malheureux qui l'a conçue, une déplorable exception à la raison générale, et au sens commun qui régit tous les hommes.

Mais ce qui est dangereux, c'est l'athéisme volontaire ; car comment forcer celui qui en fait profession, de rendre hommage à des vérités qu'il a intérêt à méconnaître ? On n'oblige point un homme à dire qu'il croit, quand il s'est fait un système de se donner pour incrédule. Il serait plus facile peut-

être de faire entrer la lumière dans les yeux d'un aveugle, que de contraindre celui qui la nie à voir ce qu'il a résolu de ne point voir. Cet aveuglement-là est incurable.

Chose admirable! l'homme que l'on croirait livré à tant d'erreurs, si l'on en jugeait uniquement par ses actions et par ses paroles, ne peut cependant échapper à la vérité ; elle l'éclaire, elle le pénètre malgré tous ses efforts pour se cacher dans les ténèbres du doute. Lors même qu'il l'outrage par ses blasphèmes, et la renie par sa conduite, son âme, frappée par la lumière de l'évidence, comme les yeux le sont par l'éclat du jour, est forcée de la recevoir pour son supplice, sinon pour sa joie et pour son espérance. Non, nous ne croyons point qu'on soit athée et méchant de bonne foi ; la certitude absolue n'appartient point à l'erreur et au crime; la vérité et la vertu peuvent seules procurer ce calme et cette satisfaction intérieure qui résultent de la conviction. On a vu plus d'un athée démentir, au lit de mort, l'incrédulité affectée de toute sa vie ; jamais on n'a vu le véritable croyant déclarer fausses à ce moment suprême sa foi et son espérance en Dieu.

L'erreur est donc bien moins un vice de l'intelligence qu'une dépravation et une révolte de la volonté contre les lois divines. Quelques athées ont pu être inconséquents, et tout en prêchant leurs monstrueuses doctrines, conserver dans leur âme l'amour de la vérité et le sentiment du devoir, après en avoir banni le principe. Mais la plupart n'hésitent pas à tirer de la négation de Dieu toutes les conséquences qu'elle renferme, et à mettre leur conduite en harmonie avec leurs théories sceptiques. Il y a plus : parmi les grandes erreurs qui ont agité et bouleversé le monde, il n'en est peut-être aucune qui n'ait été produite et formulée en vue d'une pratique. Ainsi l'athée ne reconnaissant logiquement ni droit, ni justice, ni loi, devra se servir de tout indifféremment pour arriver à ses fins ; ni l'honneur, ni la foi des serments, ni la pudeur publique, ni l'équité, ni les engagements les plus sacrés, ni les liens du sang et de l'amitié, ne seront pour lui un obstacle, quand il s'agira de satisfaire ses passions. Comme il se joue de tous les principes, il se jouera de tous les devoirs ; comme les mots ont perdu pour lui leur véritable sens, il appellera bien ce que nous appelons mal; lé-

gitime emploi de la force et de la liberté, ce que nous appelons violence et crime ; et la confusion de ses idées passant dans ses actes, il réalisera dans son âme, et dans la société assez malheureuse pour subir son influence, le désordre et le chaos qui existerait dans la nature, si la Providence cessait d'en régler les mouvements et les révolutions. Rappelons-nous l'état de la société romaine au moment où la corruption des mœurs et la doctrine d'Épicure, réagissant l'une sur l'autre, se prêtaient un mutuel appui pour plonger le peuple dans les crises de la plus profonde immoralité. Que fût devenue alors l'humanité, si la force matérielle des barbares et la parole sainte du christianisme n'étaient venues, dit M. Gérusez, rendre l'âme et le sang à ce cadavre exténué par l'athéisme? Comme tout périssait dans l'ordre intellectuel et social, il fallait à la fois un renouvellement par l'esprit et par le glaive, par l'élément moral et par l'élément physique. Par l'élément moral qu'elle portait avec elle, la religion opéra une révolution universelle dans les intelligences ; elle bannit toutes les doctrines impures qui pervertissaient la société, et leur substitua la pureté évangélique ; par l'élément physique qui vintse mêler violemment aux générations corrompues au sein du luxe, de la mollesse et de la volupté, l'invasion des rudes populations du Nord bouleversa toutes les parties du corps social, toutes les cités, toutes les familles, brisa tous les liens, changea toutes les habitudes, et fit couler dans toutes les veines d'une société vieillie, un sang nouveau qui la fortifia en la rajeunissant. Ainsi les révolutions des empires sont à l'athéisme ce que les remèdes extrêmes sont aux maladies mortelles et invétérées, un moyen providentiel dont Dieu se sert pour régénérer les peuples et les ramener à lui. Car l'humanité ne peut échapper à Dieu ; il a ses fléaux pour l'atteindre et en avoir justice, quand elle ose méconnaître sa loi, et essaie de sortir des voies que sa volonté lui a tracées.

Toute la question de l'existence de Dieu peut se ramener à celle-ci : comment l'homme a-t-il commencé, comment et par qui a-t-il été placé sur cette terre ? Or, ici se présentent trois hypothèses dont l'une renferme nécessairement la vérité ou l'homme s'est fait lui-même, ou il est le produit du

hasard, ou enfin il est l'ouvrage d'une cause intelligente et libre.

Supposer que l'homme s'est fait lui-même, c'est dire que l'homme est antérieur à l'homme, ce qui est absurde ; car la force et l'intelligence qui crée doit précéder l'objet créé. Or, dans l'hypothèse, il faudrait admettre deux choses contradictoires : *l'antériorité logique* de l'ouvrier par rapport à son ouvrage, et la *simultanéité réelle* d'existence de l'ouvrage et de l'ouvrier.

Soutenir qu'il est le résultat des combinaisons du hasard, c'est admettre un effet sans cause, c'est expliquer un problème par un autre problème, c'est en définitive ne rien affirmer, mais seulement déclarer qu'on ne sait pas qui a fait l'homme.

Dira-t-on que l'homme est éternel, qu'il a toujours été, et qu'il est superflu de chercher une origine qui n'existe point? Mais comment celui qui n'aurait pas eu de commencement peut-il avoir une fin? comment concilier deux faits qui se passent chaque jour sous nos yeux, la naissance et la mort avec l'éternité ?

Si l'homme n'est pas éternel, s'il n'est ni son propre ouvrage, ni celui du hasard, il est donc l'ouvrage d'une force intelligente et libre. Qu'on l'appelle *nature* ou *Dieu*, peu nous importe. Quoi de plus clair, de plus évident, de plus compréhensible pour tous les esprits? Il m'est en effet plus facile de mettre ma propre existence en doute que celle de Dieu. Le monde peut se passer de moi ; ce ne serait qu'un atome de moins dans l'immensité de l'espace ; mais le monde ne peut se passer de Dieu. Si Dieu d'ailleurs n'existe pas, mon existence est un effet sans cause; et comme il m'est impossible de concevoir un effet sans cause, je suis forcé de tomber dans le scepticisme absolu, et de me nier moi-même, pour ne pas croire à une absurdité.

CHAPITRE II.

PREUVES MORALES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Les preuves dont il s'agit ici ne sont pas, comme quelques-

uns pourraient le croire, de simples présomptions dont on serait libre d'accepter ou de récuser la probabilité, selon qu'elles auraient plus ou moins de poids aux yeux de la raison. Ces preuves sont des faits évidents, irréfutables, décisifs au plus haut degré en faveur de la vérité dont ils témoignent. Ils tranchent la difficulté avec une autorité supérieure à toute objection, à tout raisonnement, à toute chicane de l'esprit d'incrédulité, à toute argumentation sophistique ; car qu'y a-t-il à opposer à la double sanction du témoignage du genre humain et de la conscience privée ?

ARTICLE Ier. — *Preuves tirées de la croyance universelle des peuples.*

Il y a un fait qui domine toute raison individuelle, et devant la majesté duquel toute philosophie sceptique est obligée d'avouer son impuissance : ce fait immense, universel, qui embrasse toutes les nations et tous les siècles, c'est la croyance à un être souverain, à une cause première de tout ce qui existe ; c'est le culte d'adoration que le genre humain a rendu dans tous les temps à la divinité. Partout des temples et des autels élevés au maître du ciel et de la terre. Partout des hommages, des prières, des sacrifices, des expiations. Partout le sentiment religieux profondément empreint dans les mœurs, dans les usages, dans les institutions, dans les pratiques des nations les plus sauvages comme les plus policées. « Jetez les yeux sur la surface de la terre, disait Plutarque, vous pourrez y trouver des villes sans fortifications, sans lettres, sans magistrature régulière ; des peuples sans habitations distinctes, sans professions fixes, sans propriété de biens, sans l'usage des monnaies, et dans l'ignorance universelle des beaux-arts ; mais vous ne trouverez nulle part une ville sans connaissance de la divinité. » « Il n'y a point de peuple assez barbare, dit Cicéron, point d'homme assez farouche pour n'avoir pas l'esprit imbu de cette croyance. Plusieurs peuples, à la vérité, n'ont pas une idée juste des Dieux ; ils se laissent tromper par des coutumes erronées ; mais enfin ils s'entendent tous à croire une puissance, une nature divine : *omnes tamen esse vim et*

naturam divinam arbitrantur. Et ce n'est point, ajoute-t-il, une croyance concertée; les hommes ne se sont point donné le mot pour l'établir; leurs lois n'y ont point de part. Or, dans quelque matière que ce soit, le consentement de toutes les nations doit se prendre pour loi de la nature : *Omni autem in re, consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.* » C'est aussi le sentiment de Sénèque : « c'est pour nous, dit-il, une preuve certaine de vérité que l'unanimité de croyance sur un point quelconque; ainsi nous admettons l'existence des Dieux, sur le témoignage universel de tous les hommes.

« Nous pourrions, dit M. Frayssinous, interpeller les impies, et leur demander de nous montrer une seule contrée de la terre dont il fût possible, je ne dis pas de conjecturer, mais de démontrer qu'elle fut ou qu'elle est athée, privée de toute idée même la plus grossière d'une divinité quelconque. Jusqu'ici leurs efforts en ce genre ont été vains, leurs prétentions ont été démenties, et la seule impuissance où ils sont de citer un seul peuple entièrement plongé dans l'athéisme prouve assez qu'il n'existe pas. »

Oui, disons-nous, le consentement unanime des peuples démontre invinciblement qu'il existe un Dieu. Car un pareil accord ne peut venir que de l'évidence de la vérité, que d'un besoin profond, indestructible, inhérent à la nature humaine. Il est impossible d'expliquer autrement que par ces causes, la perpétuité, l'universalité, l'identité de cette croyance du genre humain sur un sujet aussi grave, tant de fois soumis à l'examen, et surtout si incommode pour les passions, si redoutable pour les méchants. Une simple convention humaine aurait-elle résisté aux efforts persévérants du vice et de la corruption pour la rompre? Un simple préjugé, et il n'en est point d'ailleurs d'universel, se serait-il maintenu contre les attaques sans cesse renouvelées de la raison? Le dogme de l'existence de Dieu étant le fondement de la religion, contre laquelle se sont élevés les impies et les incrédules de tous les siècles, il faut que ce dogme s'appuie sur des bases bien solides pour que la foi des peuples n'ait jamais pu être ébranlée par le scepticisme, pour qu'elle ait été plus forte que toutes les passions humaines si intéressées à la détruire. Car si Dieu

existe, il est le vengeur du crime, et l'exercice de la vertu est le premier hommage à lui rendre : nos penchants ne sont plus la règle de notre liberté, mais la loi éternelle de justice ; et nos conditions d'existence comme notre destinée sont irrévocablement fixées par l'auteur même de notre nature : en un mot, cette croyance, si elle était fausse, se fût maintenue difficilement dans quelques esprits, très-difficilement dans un grand nombre ; mais qu'elle fût devenue universelle, voilà ce qu'il est impossible de concevoir.

ARTICLE II. — *Preuves tirées des remords de la conscience et du sentiment de notre faiblesse et de notre insuffisance.*

Il est démontré par ce qui précède que la croyance en Dieu tient au fond même de la nature raisonnable ; mais outre la preuve extérieure du témoignage universel en faveur de la vérité que nous établissons, il en est d'intérieures à l'évidence desquelles nous ne pourrions échapper, quand même notre orgueil nous porterait à méconnaître la voix et l'autorité des siècles.

1° C'est un fait qu'il est impossible de nier, que, quiconque se sent coupable d'avoir fait le mal, éprouve au même instant des remords de conscience, et est agité par de secrètes terreurs. Qu'on soit athée, ou qu'on ne le soit pas, on ne peut commettre une injustice, s'approprier le bien d'autrui par des voies iniques, attenter à la vie de son prochain, violer les saintes lois de la pudeur, mentir à ses promesses et à ses engagements les plus sacrés, porter une main parricide sur l'auteur de ses jours, trahir sa patrie, vendre la justice, faire de la piété un masque d'hypocrisie, répondre aux bontés et aux soins d'un bienfaiteur par la perfidie et l'ingratitude la plus noire, sans se reprocher intérieurement ces actes, comme choses infâmes et dignes de châtiment. Toute l'antiquité s'est préoccupée de l'histoire de ces grands coupables qu'elle nous représente poursuivis par les furies vengeresses. Le spectacle terrible de leurs déchirements intérieurs est le sujet des récits les plus dramatiques de ses poètes, le fond de toutes leurs tragédies.

Ici la mythologie est d'accord avec la Bible ; et si celle-ci nous montre le sang du juste Abel s'élevant vers le ciel et criant vengeance dans la conscience même du fratricide Caïn, ce n'est pas avec moins d'effroi que l'autre nous montre Oreste, les mains souillées du sang de sa mère, accablé du poids de ses remords, agité par de sombres fureurs, et puni de son crime par la perte de sa raison, et les horribles visions qui l'épouvantent.

Or, d'où viennent ces agitations intérieures, ces remords déchirants, si ce n'est de Dieu même, qui a placé dans la conscience de l'homme coupable ces témoins toujours vivants de son crime, afin qu'il n'y eut point de paix pour les violateurs des lois de la morale et de la nature?

2° Il y a en nous un autre sentiment qui n'est pas moins décisif en faveur de l'existence de Dieu. C'est celui de notre faiblesse, qui nous porte à invoquer dans le malheur et à appeler à notre secours dans les dangers pressants une puissance supérieure, une providence que notre conscience nous dit n'abandonner jamais celui qui a recours à elle. Quand l'homme est tombé dans l'infortune, et qu'il n'a plus à compter ni sur lui-même ni sur les autres hommes, perd-il absolument toute espérance? Non; la plus extrême misère, le plus complet abandon de la part des créatures n'éteint jamais entièrement dans son âme ce fonds inépuisable d'espérance qui le soutient dans les positions les plus critiques de la vie, qui le fortifie contre les douleurs les plus amères, et qui, du fond de l'abîme de maux où il est plongé, lui laisse toujours entrevoir un avenir plus heureux. Mais qu'espère-t-il donc, quand sa détresse est telle qu'elle doit lui paraître sans remède, lorsqu'en jetant les yeux autour de lui, il ne trouve que des sujets de désespoir, et pas un motif qui soit capable de ranimer sa confiance? Ce qu'il espère, c'est l'assistance d'un Dieu tout-puissant et infiniment bon, protecteur du faible et appui de l'indigent, qui peut le soulager dans ses besoins, le défendre contre ses ennemis, le sauver dans ses périls, et le faire passer à son gré du dénûment le plus absolu à la plus douce aisance, et de l'anxiété la plus cruelle à la plus profonde paix. Ce qu'il espère, c'est la pitié de celui auquel il adresse sa prière, et qu'il s'efforce

fléchir et d'intéresser à son sort par ses ardentes supplications. Voilà pourquoi il lève les yeux vers le ciel, en laissant échapper cette exclamation spontanée, qui a été dans tous les temps le cri de détresse de l'humanité souffrante et délaissée, et comme l'instinct de la nature cherchant son refuge sous la puissante égide de son auteur, comme les poussins effrayés par l'apparition d'un objet menaçant sous l'aile de leur mère : *Mon Dieu!* voilà la dernière lueur de salut que l'espérance fait briller à ses regards, lorsqu'elle est abandonnée à sa propre faiblesse, et qu'il lui est évident que sa destinée ne dépend plus du secours d'une main mortelle. Ainsi le malheur ramène invinciblement l'homme à Dieu, par l'espérance même d'en sortir.

CHAPITRE III.

PREUVES MÉTAPHYSIQUES OU A PRIORI DE L'EXISTENCE DE DIEU.

On appelle preuves *à priori* celles qui ne supposent rien autre chose que la connaissance de quelque principe. Ces preuves sont en assez grand nombre. Il nous suffira de rappeler ici celles que recommande particulièrement la célébrité de leurs auteurs.

1° Le premier de ces arguments a été présenté et développé par saint Anselme, Descartes, Leibnitz et Fénelon. Il consiste à tirer de l'idée de l'infini ou du bien parfait la démonstration de l'existence de Dieu.

Saint Anselme voulant constituer l'unité de la science, et faire concorder l'enchaînement des idées humaines dans l'ordre logique avec l'enchaînement des choses dans l'ordre réel, chercha un principe général d'explication, c'est-à-dire une idée universelle qui ne peut subsister logiquement comme conception de l'esprit, qu'autant qu'elle impliquerait la réalité de son objet, et qui fut ainsi comme le lien qui fit correspondre radicalement l'ordre des spéculations rationnelles avec l'ordre des réalités. Or, cette idée, selon saint Anselme, c'est celle de la perfection infinie, du souverain bien, de Dieu en un mot. Si cette idée ne correspondait pas à une réalité, elle ne serait pas

l'idée de la perfection souveraine, puisque l'on concevrait une perfection plus grande que celle représentée par cette idée ; cette perfection plus grande serait la perfection souveraine, non pas possible seulement, mais existante ; car il est plus parfait d'exister que d'être simplement possible. L'idée de la perfection souveraine impliquerait donc contradiction, ou ne pourrait exister comme perception de l'esprit, si elle n'avait en même temps une réalité objective. Donc Dieu existe. Ainsi l'idée de Dieu est le principe général de la science : dans l'ordre logique, Dieu apparaît à la tête de toutes les idées, comme dans l'ordre réel, il apparaît à la tête de tous les êtres, et il faut remonter jusqu'à lui pour concevoir la liaison des perceptions humaines avec la réalité.

Descartes a reproduit plus tard et développé à sa manière, dans ses *Méditations*, la preuve *à priori* de l'existence de Dieu tirée de la notion logique de l'infini. Comme saint Anselme, il place dans l'idée de l'être souverainement parfait le principe de la liaison de l'idée avec la réalité. Comme lui, il soutient que l'idée de souveraine perfection implique l'existence, puisque l'existence est elle-même une perfection. En un mot, toute l'argumentation de Descartes repose sur ce principe, que nous pouvons légitimement affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose ; et de même qu'il avait affirmé son existence comme contenue dans la notion de sa pensée, de même il affirme l'existence de l'être souverainement parfait, parce que l'idée de l'existence est contenue dans l'idée même de cet être.

Leibnitz, en rapportant à saint Anselme l'honneur de l'argument de Descartes, l'a repris en sous-œuvre et a prétendu le perfectionner, sans qu'on puisse reconnaître dans la forme sous laquelle il le présente aucune différence fondamentale. Ce n'est plus sur *la clarté de l'idée comme signe de l'évidence objective* qu'il s'appuie, mais sur le principe de contradiction d'après lequel *une chose ne peut pas être et n'être pas en même temps*. L'idée de l'être souverainement parfait ou affranchi de toutes limites implique, dit-il, son existence. Car s'il n'existait pas, il serait en même temps possible et impossible ; possible, puisque nous en avons l'idée ; impossible, puisque sa

non-existence ne pourrait avoir d'autre raison que l'impossibilité de son existence même. Or, Dieu ne peut pas être à la fois possible et impossible ; d'où on doit conclure qu'il existe. En un mot, Dieu est l'être dont la possibilité logique implique l'existence actuelle.

On a objecté, contre cette conclusion de Leibnitz : *Dieu est possible, donc Dieu est,* que sa déduction n'est pas légitime, et que l'argument doit se réduire à ceci : *Dieu est possible, donc il n'est pas impossible ;* attendu que *l'absolu* n'est pas contenu dans le *contingent,* et que l'idée de *l'existence nécessaire* ne peut sortir de l'idée de *l'existence simplement possible.*

C'est ce que paraît avoir senti Fénelon, dans son *Traité de l'Existence de Dieu,* où ce même argument se trouve admirablement développé. « Toutes les choses que j'ai remarquées, dit-il, me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini.

» Où l'ai-je prise cette idée, qui est si fort au-dessus de moi? Dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner ; car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donnerait? Il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner à moi-même, car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite? Où en sommes-nous, et quel amas d'extravagances ? Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui. »

2° Newton et Clarke ont proposé une autre preuve *à priori* de l'existence de Dieu. Cet argument peut se résumer de la manière suivante : Tout attribut se rapporte nécessairement à une substance ; or l'éternité et l'immensité, qu'on est forcé de regarder comme des choses nécessaires, dont l'anéantissement est impossible, sont des attributs, et non des substances; donc elles se rapportent nécessairement à une substance éternelle et infinie, Dieu. Cette argumentation ne laisse rien à dé-

sirer, ni sous le rapport du principe qui est incontestable, ni sous le rapport de la conséquence qui en est déduite. L'esprit humain conçoit un temps sans bornes, et une étendue infinie, et il les conçoit comme modes d'existence, et indépendamment de toute durée limitée, et de toute matière déterminée. Or, ces modes d'existence dont la réalité est l'objet d'une croyance invincible, supposent un être, et le supposent nécessairement.

3° On peut encore rapporter à ce genre de preuve, celle qui se fonde sur ce principe : Si quelque chose commence d'exister, quelque chose a dû exister de toute éternité, car, autrement, il faudrait supposer la contingence de tous les êtres, ce qui implique contradiction. Dire que tout ce qui existe a commencé d'exister, c'est en même temps affirmer et nier l'existence; c'est l'affirmer, puisque l'hypothèse la suppose actuellement réalisée, c'est la nier, puisque la même hypothèse suppose un moment où elle ne l'était pas encore et par conséquent l'impossibilité où elle eût été d'être produite, c'est-à-dire de passer de la simple possibilité d'être, à l'être. Car, dit le docteur Clarke, si l'on admet qu'une chose est produite, et que cependant on ne veuille reconnaître aucune cause de sa production, c'est comme si l'on disait qu'une chose est produite et n'est pas produite. En effet, dans la supposition selon laquelle nous raisonnons, nul être n'aurait l'existence par sa nature, puisque tous auraient commencé, ni n'aurait pu la recevoir d'autrui, puisque hors de la collection des êtres contingents, il n'y a aucun être éternel et nécessaire. Or, n'ayant ni un principe interne, ni une cause externe d'existence, ils n'auraient aucune raison suffisante pour exister. Donc, il faut, ou nier qu'il existe aucun être, ou avouer qu'il y a quelque être existant par sa propre nature et de toute éternité.

Cette preuve, comme on le voit, emprunte toute sa force au principe de causalité, et ne se rattache aux arguments *à priori*, que parce que ce principe y est présenté dans sa plus grande généralité, et que l'argument est ramené à une formule purement métaphysique.

CHAPITRE IV.

PREUVES PHYSIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU, TIRÉES DU SPECTACLE DE LA NATURE.

Ces preuves sont tirées de l'existence de la matière et du mouvement, de l'harmonie qui règne dans le monde, de la nécessité absolue d'un créateur et d'un premier moteur. Toute leur force réside dans le principe de causalité, par le quel nous nous élevons nécessairement des phénomènes perçus à la cause qui les produit, et de l'ordre qui y règne à l'activité intelligente qu'il manifeste.

§ 1 — *Du mouvement et des forces motrices.*

S'il est un axiome incontestable, qu'on ne puisse mettre en doute, sans renoncer au procédé logique le plus familier et le plus usuel, sans démentir toutes les pratiques de la vie humaine dans l'ordre physique comme dans l'ordre moral, c'est celui-ci : *Il n'est point d'effet sans cause; tout phénomène qui commence a une cause.*

Or, le mouvement de la matière est-il inhérent à la matière, ou est-il l'effet d'une cause autre que la matière elle-même? est-ce un phénomène que nous puissions voir commencer et finir, dont nous puissions apprécier la durée, l'intensité? en un mot, le mouvement n'est-il que la translation plus ou moins rapide d'un corps ou d'un point matériel d'un lieu à un autre? Si cette définition est juste, le mouvement n'est qu'un changement, puisqu'il n'est qu'un déplacement dans l'espace, que la transition d'un état à un autre.

Mais qui dit changement suppose de toute nécessité non-seulement un être qui le subit, mais encore un être ou une force qui le produit, de sorte que les trois notions de *changement, d'être changé, et d'être opérant le changement*, sont inséparables dans la pensée humaine. Par conséquent tout mouvement est conçu par nous comme *contingent*, c'est-à-dire, comme pouvant être ou n'être pas. D'où il faut nécessairement conclure qu'il n'a pas en soi sa raison d'existence.

Cette raison d'existence est donc ailleurs qu'en lui, dans quelque chose qui se distingue de lui parfaitement, dans une *cause motrice,* en un mot. Dire que le mouvement serait cause du mouvement, ce serait dire une absurdité, ou ne rien dire du tout.

Soutiendra-t-on que le mouvement est essentiel à la matière? Mais s'il en était ainsi, nous verrions les corps se transporter d'eux-mêmes, et sans aucune cause externe déterminante, d'un point de l'espace à un autre. Nous ne pourrions d'ailleurs, dans cette hypothèse, concevoir un corps en repos; et non-seulement le mouvement serait l'état permanent de la matière, mais il serait invariable dans sa direction et dans sa vitesse. Il serait éternel et nécessaire, et l'expérience nous démontrerait à chaque instant l'impossibilité de l'arrêter entièrement, de le détourner, de le retarder ou de l'accélérer. L'expérience nous fait connaître au contraire que les corps sont naturellement indifférents au mouvement et au repos, qu'un corps en repos y demeure jusqu'à ce qu'une cause quelconque l'en fasse sortir, et qu'un corps mu par l'impulsion qui lui a été donnée continue à se mouvoir jusqu'à ce qu'un obstacle étranger fasse cesser son mouvement. Nous voyons donc à chaque instant les objets matériels passer du mouvement au repos, et réciproquement, d'un certain degré de vitesse a un degré moindre ou plus considérable. Voilà des phénomènes qui se succèdent, dont nous constatons le commencement et la fin, que nous pouvons suivre dans toutes leurs variations; et cette succession de modes et de changements a si peu son principe dans les corps où elle se fait apercevoir, que nous voyons toujours le mouvement qui s'y produit précédé de quelque fait qui le détermine, qui en est la condition nécessaire, et sans lequel nous ne concevons pas qu'il puisse se réaliser. Donc la cause du mouvement n'est pas dans la matière. Donc elle est en Dieu.

§ 2. — *Des formes dans les corps bruts.*

Si le mouvement nous conduit invinciblement à l'idée d'un suprême moteur, la variété infinie des formes qui existent dans

la nature nous conduit tout aussi invinciblement à celle d'une intelligence ordonnatrice, disposant souverainement de la matière, et la forçant de se prêter à toutes les combinaisons sous lesquelles elle se produit et se développe à nos yeux, depuis les globes immenses qui roulent dans les cieux, jusqu'au plus petit grain de sable, et depuis le végétal le plus simple dans son organisation, jusqu'au roi de la création, jusqu'à l'homme.

L'esprit humain n'a jamais pu se soustraire à la nécessité d'admettre un créateur des formes, et toutes les tentatives de la philosophie matérialiste, pour les expliquer autrement que par l'action divine, n'ont été que l'effort impuissant de la raison pour échapper à une idée qui dominait les fabricateurs de systèmes, au moment même où ils la combattaient avec le plus d'ardeur.

Et d'abord, si l'on croyait résoudre la question par rapport aux corps célestes, en disant que la forme sphéroïdale qui leur est commune à tous résulte de leur mouvement de rotation sur eux-mêmes, et de la tendance des molécules matérielles qui les composent à se presser autour du centre, non-seulement on pourrait répondre que l'existence d'un suprême moteur une fois démontrée, celle d'un créateur des formes s'ensuit nécessairement; car que la rondeur des globes soit une création *à priori*, ou que Dieu se soit servi du mouvement, pour les façonner selon les fins qu'il s'était proposées, peu importe à la question qui nous occupe; mais encore on pourrait demander aux athées, s'il en existe, en vertu de quel principe se sont trouvées rassemblées en différents points de l'espace ces immenses agrégations d'atomes, avant que toutes les forces qui devaient les mettre en mouvement fussent en jeu, et leur imprimassent les formes et les directions dont l'ensemble constitue le système planétaire actuel. Quand Descartes, pour construire le monde, ne demandait que de la matière et du mouvement, on sait fort bien qu'il était trop profondément pénétré de la grande idée de Dieu, pour prendre la chose au sérieux. Si l'on suppose que la matière existait agglomérée, avant que les forces circulaires entrassent en action, elle avait donc déjà une forme quelconque; cette forme, qui la lui avait donnée? Le mouvement d'ailleurs est

éternel, ou il a commencé. S'il est éternel, il a dû produire de toute éternité les effets qu'il produit aujourd'hui, par conséquent les formes actuelles du monde planétaire sont également éternelles; par conséquent elles ne sont point le produit du mouvement. Si, au contraire, le mouvement a commencé, nous demanderons comment, par qui et à quelle époque il a été appliqué pour la première fois à l'information des grandes masses de matière déposées à cet effet dans l'espace. Enfin, si l'on suppose que les innombrables atomes, dont la réunion, sous des conditions diverses, forme tous les corps qui existent actuellement dans la nature, étaient encore dispersés et à l'état d'isolement dans l'étendue infinie, nous défions qui que ce soit d'expliquer par la science comment l'application du mouvement, comment l'action des forces centripète et centrifuge et de toutes les forces brutes qu'on voudra supposer aurait pu répartir dans l'immensité des cieux ces éléments matériels, de manière à former ces innombrables sphères semées dans l'espace, et dont chacune suit sa marche et accomplit ses révolutions avec un ordre si parfait.

§ 3. — *De la végétation, de la vie et de la mort.*

Ce sont là encore trois mystères dont on peut défier la science de rendre compte par les seules forces de la matière. Dans les considérations que nous allons présenter, nous reproduirons exactement les indications que nous fournissent la botanique et la zoologie, afin de rendre cette vérité plus évidente, par l'insuffisance même des explications qu'elles nous donnent.

Et d'abord pourquoi les conditions d'existence des corps organiques sont-elles si différentes de celles des corps bruts? Pourquoi les forces matérielles, c'est-à-dire les attractions moléculaires, les affinités chimiques, etc., qui agissent sur les molécules dont se composent les corps bruts, sont-elles sans action sur les molécules dont se composent les corps organisés? Pourquoi les lois qui président à leur agrégation et à leur maintien sont-elles si diverses dans les deux ordres que nous comparons? Pourquoi la même matière est-elle ici un minéral, là un végétal, plus loin un animal? Est-ce que des

principes élémentaires identiques, doués par conséquent de propriétés semblables et placés sous l'influence d'une seule et même nature, ne devraient pas toujours produire des êtres identiques? Si la matière a en elle une vertu qui la rend propre à se constituer en minéraux, il y a contradiction à dire qu'elle a aussi en elle une vertu propre à se constituer en végétaux. Car si elle a l'une, elle ne peut avoir l'autre, puisque ce sont là deux natures qui s'excluent, deux forces qui, agissant en sens contraire, ne pourraient conserver toutes deux leur efficacité. La science reconnaît que la composition chimique des corps organisés ne présente rien d'absolument essentiel. Les végétaux sont, dit-on, composés d'*oxigène*, d'*hydrogène* et de *carbone;* mais les animaux sont aussi composés de ces trois éléments, qui entrent de même dans la composition de beaucoup de substances inorganiques. Ce ne sont donc pas ces trois éléments qui constituent la végétation, la vie, l'animalité.

Nous allons plus loin encore : pourquoi, dans la même espèce, dans la même famille, dans la même variété, ces innombrables différences de formes, de grandeur, de fécondité, de vigueur, de beauté et de durée qui se font remarquer entre les individus? Deux graines recueillies sur la même plante, et semées dans le même terrain l'une à côté de l'autre, produiront deux sujets qui n'auront rien de semblable par le port, la direction de la tige, la grosseur, le nombre, la figure des branches, des feuilles, des fleurs et des fruits. On a beau chercher la raison de toutes ces choses dans les qualités diverses des sucs terrestres que la plante a puisés par ses racines, dans la différence des conditions atmosphériques, etc., rien de tout cela ne nous apprend comment trois éléments aussi simples que ceux dont se composent les corps organisés, peuvent se combiner ici sous la forme d'un lis éclatant de blancheur; là, sous celle d'une rose avec son brillant incarnat; ici nous montrer sur le magnifique plumage du paon tout *ce qui flatte nos yeux dans le coloris tendre et frais des plus belles fleurs, tout ce qui les éblouit dans le reflet pétillant des pierreries, tout ce qui les étonne dans l'éclat majestueux de l'arc-en-ciel;* là, revêtir la timide brebis, la chèvre de cache-

mire, ou le lion du désert d'une molle et chaude toison, d'un doux et soyeux duvet, ou d'une épaisse et rude crinière.

En second lieu, la durée des corps organisés est circonscrite, et se divise en trois époques importantes : celles de la naissance, de la vie et de la mort. L'observation démontre au contraire que les minéraux placés au milieu d'agents incapables de les modifier persistent d'une manière indéfinie. Les corps organisés sont formés de molécules instables, qui, venues du dehors par les voies de la nutrition, s'usent, pour ainsi dire, a l'exercice de la vie, et sont elles-mêmes incessamment remplacées par de nouveaux afflux de molécules, ainsi que le prouve l'usage alimentaire de la garance, imposé à de petites espèces animales ; tandis que les corps bruts sont composés de molécules permanentes qui peuvent, il est vrai, se rapprocher ou s'éloigner les unes des autres, proportionnellement aux variations de température qu'elles subissent, mais dont le renouvellement total ou même partiel ne peut avoir lieu, sans que leur nature minérale soit changée.

Or, pourquoi les *corps organiques* n'existent-ils qu'à la condition que leurs molécules élémentaires *soient incessamment renouvelées*, tandis que les *corps bruts* existent au contraire à la seule condition que leurs molécules intégrantes *restent toujours les mêmes?* Certes, voilà deux conditions d'existence bien différentes. Où en est la raison et le principe? Dans la matière? Mais si la matière a en soi sa raison d'être, elle est éternelle; et si elle est éternelle, c'est-à-dire immuable, elle ne peut avoir à la fois deux caractères aussi opposés, aussi contradictoires que la *permanence* et l'*instabilité*.

La considération de la forme totale des corps inorganiques, nous disent encore les naturalistes, mène à la considération des *limites* particulières dont cette forme est susceptible : or, ces limites sont nécessairement indéfinies dans les corps bruts ; elles sont au contraire finies dans les êtres organisés. En effet, un minéral maintenu ou remis dans les circonstances même de sa formation, continuera ou reprendra la série de ses développements, étendra ses limites aussi longtemps que de nouvelles molécules similaires lui seront fournies. Ainsi, qu'un noyau cristallin quelconque soit suspendu au milieu d'une

solution concentrée de sel générateur, il s'augmentera indéfiniment en raison de la quantité et de la concentration du liquide chargé de sel. Il n'en est pas de même des corps organisés ; ils s'accroissent, ils étendent leurs limites, pendant un certain temps, variable suivant les espèces, et même suivant les individus ; mais après ce temps, leur extension s'arrête, leurs limites se dessinent d'une manière infranchissable.

Voilà encore un phénomène dont les matérialistes ne nous rendront jamais compte ; car il faudrait supposer dans la matière deux forces contraires, l'une qui pousserait au développement indéfini des êtres, et l'autre qui tendrait à les renfermer dans les bornes étroites d'un accroissement qui, une fois arrivé à son terme, rendrait tout effort de la nature impuissant à le franchir. Il y a plus : comment cette même force, qui arrêterait le développement des corps organisés, continuerait-elle à y entretenir la vie? Qu'on nous explique pourquoi, dans ces mêmes corps, le mouvement de croissance et le mouvement vital seraient simultanés jusqu'à une certaine époque, et pourquoi, après un certain temps, la cessation de l'un n'entraînerait pas la cessation de l'autre ; car s'il n'y a pas de raison physique pour que l'intussusception des molécules nouvelles qui entrent continuellement dans l'organisme des végétaux et des animaux cesse à un certain âge de produire ses effets naturels, c'est-à-dire de contribuer au développement progressif de ces êtres, à plus forte raison n'y en a-t-il pas pour que la vie persiste en eux, après que leur accroissement ultérieur est devenu impossible. Disons donc ici encore que tout est contradiction, obscurité, mystère inexplicable ; à moins de recourir à l'intervention d'un pouvoir intelligent et libre, souverainement indépendant de la matière, qui la plie à ses volontés, qui la façonne à ses desseins, qui la soumette à ses lois, et qui, en assignant aux êtres leurs conditions d'existence, leurs fonctions et leur fin dans l'ordre de l'univers, nous fasse comprendre la diversité de toutes ces formes et de toutes ces organisations.

Ce que nous avons dit de la composition, de la structure et de la forme des corps bruts et des corps organisés, nous conduit à des conséquences analogues par rapport à leur origine et à leur accroissement. Les corps bruts, nous disent les natu-

ralistes, ont pour origine la rencontre artificielle ou naturelle des molécules élémentaires déterminée par des actions physiques et résultant d'affinités propres ; ils se forment par simple juxtaposition, par superposition de parties agrégées les unes aux autres. Les corps organisés ont pour origine la rencontre toujours naturelle de molécules élémentaires poussées les unes vers les autres par une action purement vitale, intangible, insaisissable, résultant d'affinités *inconnues;* ils se forment par voie de génération, c'est-à-dire, en vertu de forces vitales *nécessairement* émanées de corps producteurs semblables aux corps produits. Les corps bruts *commencent* donc; ils ne naissent pas : les corps organiques, au contraire, naissent, et leur commencement doit être appelé naissance, puisque naître, c'est posséder la vie, et l'avoir eue pour *cause immédiate.*

Mais qu'est-ce que la vie? Si la vie est le résultat de l'action des forces vitales qu'on nous dit être *nécessairement émanées* de corps *producteurs,* la vie est donc une propriété de la matière. Mais si elle est une propriété de la matière, et si elle existe virtuellement dans les corps producteurs, d'où vient que les corps producteurs qui la possédent et qui la transmettent ne la conservent point perpétuellement? Il y a ici contradiction. Ou la vie est *cause,* ou elle n'est qu'*effet;* si elle est *cause immédiate* de la naissance et de la formation des corps organisés, et si elle n'est qu'une force physique inhérente à la matière, et par conséquent à chaque molécule de matière, outre que cette doctrine est un pur matérialisme, il faut en conclure que la vie est dans tous les êtres corporels, dans le minéral, comme dans le végétal et l'animal, puisque les forces vitales qui, dans cette hypothèse, seraient inséparables de la matière, devraient animer les uns aussi bien que les autres; à moins qu'on ne soutienne que ces forces vitales tantôt sont dans la matière, et tantôt n'y sont pas; ou que tantôt elles agissent, et tantôt restent inactives. Mais alors il faut expliquer ce qui détermine leur absence ou leur présence, leur action ou leur inaction. Si, au contraire, la vie n'est qu'un effet dans la matière, nous demanderons quelle est la cause de cet effet; si les forces vitales ne sont pas inhérentes aux corps, nous demanderons où est leur principe, et quelle est l'activité qui les me

en jeu. Si d'ailleurs ces forces ne sont pas matérielles, elles sont nécessairement spirituelles. Mais des forces spirituelles n'émanent pas des corps, elles ne peuvent émaner que d'un esprit; et comme tout esprit humain sait bien que la vie est une chose dont il ne dispose pas, et qu'il n'est le maître ni de donner, ni de conserver à son gré, nous aboutirons encore à cette conclusion, qu'elle est, comme toute existence, un effet de la volonté divine, un don communiqué à ses créatures par celui qui est la source féconde de tout être et de toute vie.

Enfin un dernier phénomène, la décomposition, nous fournira de nouveau l'occasion de nous convaincre que rien de ce qui se passe dans la matière ne peut s'expliquer par la matière, indépendamment d'un créateur et d'un ordonnateur suprême.

Un corps brut, nous disent les naturalistes, se décompose lorsque la cohésion de ses molécules constituantes est détruite par des circonstances opposées aux circonstances de sa formation; un corps organisé se décompose seulement, lorsque la vie l'ayant abandonné, il est réduit à la condition d'un corps brut, et rentre sous l'empire des influences purement physiques, toujours incapables, quelles qu'elles soient, de le conserver et de le maintenir intact, si elles existent seules. Un corps organisé se décompose donc à peu près comme un corps brut, sauf la retraite antécédente de la vie qui manque à ce dernier. Mais pour les corps organisés, la retraite de la vie, en d'autres termes la mort, peut être lente ou subite : lente, elle est annoncée, elle est préparée par des maladies; subite, elle est le produit immédiat d'un accident.

Certes, on ne pouvait prouver d'une manière plus explicite et plus évidente, que la vie n'est point une propriété de la matière, que par l'explication qu'on nous donne ici de la décomposition des corps organisés. Ainsi, c'est parce qu'il y a *retraite de la vie*, que le végétal et l'animal se décomposent. Ainsi leur existence ne dépend ni des organes, ni de la forme externe, ni de la structure interne, ni de la disposition des parties du corps, ni des qualités physiques ou chimiques des molécules élémentaires, qui restent les mêmes après la mort; mais uniquement de la vie, dont *l'abandon* change entièrement leur

nature, et les livre à l'action des lois *communes* qui régissent la matière. Mais on ne nous dit pas plus où retourne cette vie, qu'on ne nous avait dit d'où elle vient, ni ce qu'elle est en elle-même. Profond et inexplicable mystère, tant qu'on ne nous montre pas celui dont le souffle divin anime toute la nature, et dont la volonté suprême le donne ou le retire, selon qu'il lui plaît.

§ 4. — *De la matière et de la création.*

Les philosophes se sont évertués de tous temps à chercher des preuves de l'existence de Dieu. Toutes ces preuves, comme on le voit, pourraient être ramenées à cette question bien simple à adresser, entre mille autres, à nos prétendus incrédules : Pourquoi la corolle de la campanule n'a-t-elle qu'une seule pétale, tandis que celle du lis en a plusieurs; ou bien pourquoi le palmier n'a-t-il en naissant qu'un seul cotylédon, tandis que le platane en a deux? Si l'on ne peut, sans recourir à une volonté suprême, nous donner l'explication et la raison première de cette singulière différence, l'existence de Dieu n'est-elle pas par là même démontrée?

Il est remarquable que toutes les philosophies matérialistes qui ont essayé d'expliquer l'origine du monde, ont supposé *à priori* l'éternité de la matière, sans apporter aucun argument à l'appui de cette assertion. Cependant il ne suffit pas de construire des théories cosmologiques, et de mettre en jeu les éléments matériels, pour faire sortir de leurs combinaisons tous les corps qui sont dans la nature. Avant tout, il fallait prouver que la matière subsiste par elle-même, qu'elle n'est point le résultat d'une production antérieure aux diverses transformations qu'elle a pu subir ensuite, en un mot qu'elle n'a point été créée. La question du moins valait bien la peine d'être examinée. Car qu'on prenne pour principe des choses, ou l'eau avec Thalès, ou l'air avec Anaximène, ou le feu avec Empédocle, ou l'atome avec Démocrite et la science moderne, encore est-il nécessaire de savoir comment ces éléments primitifs existent, et d'où ils viennent, si l'on ne parvient pas à démontrer qu'ils sont improduits.

Ce qui est bien démontré, c'est que la matière est une *réceptivité* de nature à se prêter à toutes les modifications que peuvent lui faire subir les forces qui sont en jeu dans la nature, quelles qu'elles soient, mais incapable de s'en donner aucune à elle-même. La matière est seulement susceptible de mouvement et de forme : son essence est la passivité parfaite ou l'inertie absolue, et sa destination évidente est d'être le sujet et le moyen des fonctions actives que la Providence remplit dans l'univers, ou qu'elle a confiées, selon quelques philosophes, aux divers agents chargés du gouvernement du monde. L'idée de la passivité de la matière est si naturelle et si universelle, qu'on la retrouve dans les systèmes les plus opposés d'ailleurs de principes et de tendance. Ainsi Aristote et Platon la conçoivent comme quelque chose de passif qui reçoit ses modes d'une activité. Ils ne lui attribuent que l'aptitude à être modifiée par l'action d'un autre être. Et c'est par l'idée de cette action ou plutôt de la puissance dont elle émane, que le premier est conduit à la notion de Dieu.

Mais si la matière est passive, comment peut-elle exister éternellement ou par elle-même? Comment comprendre que ce qui ne peut se donner à soi-même ni la forme, ni le mouvement, possède l'existence en soi? Comment concilier l'*inertie pure* avec l'*activité infinie* que suppose une existence *éternelle*, *primordiale,* souverainement *indépendante* de toute cause antérieure, ayant par conséquent en soi sa raison d'être? Conçoit-on que la matière puisse en même temps avoir en soi sa raison d'exister, et n'avoir pas en elle sa raison d'exister de telle ou telle manière? Comment concevoir que la matière n'ait eu besoin d'aucune cause pour arriver à l'existence, et qu'elle en ait incessamment besoin pour prendre telle ou telle figure, pour être mue dans tel ou tel sens? Si elle reçoit tous les jours la forme et le mouvement des forces qui agissent sur elle, il y a nécessité de conclure par cela même qu'elle a reçu aussi l'existence. Ce qui prouve invinciblement qu'elle n'a qu'une existence d'emprunt, c'est que cette existence est indéfiniment modifiable, c'est qu'elle est subordonnée à toutes les forces libres auxquelles il peut plaire de la plier à leurs caprices, c'est qu'elle obéit aveuglément à toute impulsion qui lui

est imprimée, parfaitement indifférente à la direction qu'on lui donne, quelle qu'elle soit. En effet, si la matière existait par sa nature, son existence serait nécessaire ; et cette nécessité d'être, et d'être avec tel ou tel mode, opposerait une résistance insurmontable aux efforts de toute force étrangère, pour la modifier : l'existence nécessaire étant inséparable de l'immutabilité.

Ce que nous disons de la matière prise dans sa généralité, nous le disons également de chacun des atomes dont elle se compose. Quand même il serait vrai que cet atome est inétendu et indivisible, quand même nous le concevrions comme simple et sans dimension, à l'instar des points zénoniques, ou comme actif et représentatif de l'univers, ainsi que les monades de Leibnitz, encore faudrait-il expliquer comment il existe. Existe-t-il par sa nature? alors, il serait nécessaire. Et nul atome n'est conçu par nous comme nécessaire. Car il pourrait ne pas exister, et l'idée de sa contingence est tellement liée dans notre esprit avec celle de son existence, que nous pouvons l'anéantir par la pensée, sans que cet anéantissement nous paraisse en aucune manière impossible ou contradictoire. Existe-t-il par sa propre volonté? Cette hypothèse est absurde ; car, pour vouloir, il faut exister ; on ne peut pas supposer, sans choquer le bon sens, qu'un être soit à lui-même cause de sa propre existence. Ainsi, que l'atome soit étendu ou inétendu, passif ou actif, nous ne comprenons son existence qu'autant que nous la mettons en rapport avec une cause qui l'ait fait être ce qu'il est, qui l'ait doué des qualités qu'il possède, et qui lui ait assigné sa place et sa fonction dans le plan de l'univers.

Voyons d'ailleurs où nous conduirait la supposition contraire. « Si la matière existe par elle-même, dit M. Frayssinous, elle a été de toute éternité, et sa nature est d'exister nécessairement ; ainsi elle est ce que les métaphysiciens appellent l'être nécessaire. Si la matière existe nécessairement, chacune de ses particules a aussi une existence nécessaire, si bien qu'il serait impossible, sans se contredire, de la supposer non existente. Ainsi, il n'y aura pas un grain de sable, une molécule d'air, un atome de matière, dont l'existence ne soit aussi essentielle que la rondeur est essentielle à un cercle. L'idée du cer-

cle et celle de la rondeur sont tellement inséparables, qu'il est bien impossible de les séparer, sans se contredire soi-même. Or, je demande s'il en est de même de l'idée d'un atome et de l'idée de son existence, et en quoi l'essence des choses serait blessée, parce que je supposerais que cet atome n'existe pas. Donc cet atome n'existe pas nécessairement, et ce que je dis de l'un, je le dirai de tous. Donc la matière n'existe pas par elle-même; donc elle a été créée, donc il y a un Dieu. Je fais observer encore que la suprême perfection est d'exister par soi-même, d'avoir ainsi tout de son propre fonds. L'être qui existe par lui-même est indépendant. Il possède tout; et qui pourrait le limiter? Aussi, s'il est une chose démontrée en métaphysique, c'est que l'être nécessaire a toutes les perfections, l'intelligence, la sagesse, la bonté, la liberté, la justice; donc si l'être nécessaire était la matière, c'est à elle qu'il faudrait accorder toutes ces perfections, et en cela quelle étrange violence ne faudrait-il pas faire à la raison? et ce n'est pas tout: comme chacune des particules de matière existerait nécessairement, chacune d'elles serait souverainement parfaite, elle serait Dieu; et voilà comme, en rejetant le Dieu véritable, l'athée peuplerait de Dieux l'univers entier. Je fais observer encore que la matière n'existe qu'avec les attributs qui lui sont naturels, qu'avec une certaine disposition de parties, une certaine manière d'être, une figure quelconque. Donc la matière n'a pu exister de toute éternité, sans avoir une forme déterminée, éternelle comme elle, dès lors indestructible, immuable. Et cependant cette immutabilité est démentie tous les jours par la variation perpétuelle de ses formes. »

L'incrédule ne peut donc nier la contingence de la matière, sans diviniser l'atome, sans lui attribuer la perfection infinie, c'est-à-dire, sans tomber dans la plus absurde de toutes les contradictions; car cet atome-Dieu occupe un lieu dans l'espace. Mais cet espace, comment existe-t-il? et d'abord, l'espace est indépendant de la matière; en effet, je puis bien concevoir l'espace sans corps, mais non les corps sans espace. En un mot, sans espace, nul mouvement, nulle impulsion, nulle forme, nulle dimension matérielle possibles; et non-seulement l'espace est indépendant de la matière, mais il lui est nécessairement antérieur; car l'imagination a beau s'enfoncer dans la profondeur

des temps, j'aperçois toujours l'espace existant nécessairement avant la matière, et le contenant avant la chose contenue. Dira-t-on que l'atome ayant en soi sa raison d'être, contient par cela même la raison du lieu qu'il occupe? Mais le lieu qu'occupe chaque atome, n'est qu'une minime portion de l'espace pur ou du vide. Et quand même on prétendrait que chaque particule de matière s'est fait à elle-même le lieu qu'elle doit remplir, il resterait encore à expliquer l'existence de cette immense portion de l'espace où il n'y a point encore de matière; car il faut du vide pour concevoir le mouvement; et comme le mouvement n'est qu'un changement de lieu, non-seulement il prouve l'espace, mais un espace sans corps, mais un espace sans bornes à parcourir. Ainsi, la matière est subordonnée à l'espace, et dans son existence et dans ses modes; donc elle est contingente et relative. La matière est postérieure à l'espace; avant d'être, il lui fallait nécessairement un lieu qui pût la recevoir, et un espace hors de ce lieu, où elle pût se mouvoir; donc elle n'est pas éternelle. La matière n'est et ne peut être égale à l'espace; l'espace est immense; la matière est limitée dans sa substance comme dans ses modes, dans ses parties élémentaires comme dans sa totalité; donc elle n'est pas infinie. La matière est variable, sujette à changement, inerte, passive, aveugle, inintelligente; donc elle n'est point parfaite; donc elle n'existe point par elle-même; donc elle a eu un commencement; donc elle a été créée.

Cependant cette idée de création, si simple, si naturelle, si bien d'accord avec la logique de l'esprit humain, a été déclarée, par quelques philosophes, incompréhensible, absurde, incertaine.

1° Elle est, disent-ils, incompréhensible; parce qu'elle suppose des notions que nous n'avons et que nous ne pouvons avoir. Si l'on veut dire par là que la création de la matière implique l'idée d'une puissance dont nous n'avons pas la mesure en nous-même, et dont rien ne nous offre le modèle et l'équivalent dans la nature, on dit une chose que personne ne conteste, mais qui ne prouve absolument rien. Sans doute la puissance humaine ne peut s'exercer que sur une matière déjà existante. Mais si nous ne comprenons pas l'acte créateur en

tant qu'il dépasse infiniment la portée de nos forces, nous le concevons très-clairement comme nécessaire, attendu que le rapport qui existe entre l'énergie créatrice et le passage de la simple possibilité d'être à l'existence réalisée n'est pas autre que celui qui existe entre la cause et l'effet. L'idée de création n'est donc que l'idée de cause appliquée à la substance matérielle, au lieu de l'être à ses modes. Or, il serait étrange que le principe de causalité applicable à tout changement de modes, ne pût l'être légitimement a l'existence substantielle. Si donc la substance matérielle est conçue par nous comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant être ou n'être pas, il est prouvé par cela même qu'elle a nécessairement une cause.

2° En second lieu, l'idée de création renferme deux absurdités : la première qu'on puisse faire quelque chose avec rien, ou rien de quelque chose, contre l'axiome : *Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti* ; la seconde, qu'un esprit puisse faire un corps, ou un corps un esprit. Mais cette objection, ainsi que le principe sur lequel on s'appuie, ne repose que sur une ambiguité de mots ; ambiguité que l'ancienne définition des écoles était, pour le dire en passant, peu propre à faire disparaître ; car en définissant la création, l'action de produire quelque chose de rien, *creatio est productio, existit ex nihilo,* on ouvrait, sans le vouloir, la voie à toutes les fausses interprétations. « Mais, dit M. Frayssinous, on ne dit pas que le néant soit une cause productrice qui ait fait le monde, on ne dit pas que le néant ait fourni la matière dont il est composé ; que la matière ait été extraite des abîmes du néant, comme on extrait les métaux des mines qui les recèlent ; il y aurait alors contradiction dans les termes, absurdité manifeste. Mais on dit que Dieu, par sa puissance infinie, a donné l'existence à ce qui ne l'avait pas : ce qui était possible dans les idées de son entendement divin, il l'a rendu réel par la force de sa volonté.

Créer, n'est donc autre chose que produire des êtres par le seul vouloir : *productio rei per imperium.* Lors donc qu'on affirme que Dieu ne peut rien tirer du néant, sous prétexte que *quelque chose* ne peut sortir de *rien*, on ne fait, suivant la remarque de M. Buchez, qu'un pitoyable jeu de mots, en don-

nant au néant, c'est-à-dire à un terme de logique, une valeur d'existence qu'il ne peut avoir.

3° Enfin, selon les mêmes philosophes auxquels nous venons de répondre, la création est incertaine, et nul ne peut l'affirmer d'une manière absolue. Mais l'idée de création n'est pas autre chose que l'idée du rapport qui existe entre l'effet et la cause; et ce rapport est une vérité nécessaire. Or, pour s'assurer d'une manière certaine si la matière est l'effet ou le produit d'une cause, il suffit de la concevoir comme contingente; car si elle était improduite et éternelle, elle se présenterait, comme Dieu lui-même, avec un tel caractère de nécessité, qu'il nous serait impossible de la concevoir comme pouvant être ou n'être pas. Mais si l'idée d'éternité est inséparable de l'idée de Dieu, l'idée de commencement et de fin est inséparable de l'idée du monde matériel. Donc, nier la certitude de la création, c'est nier, ou la certitude du principe de causalité, ou la légitimité de son application à ce que la croyance universelle, la science, la raison déclarent contingent, passif, inerte, incapable de se donner à soi-même le mouvement et la forme, bien loin de pouvoir se donner l'être.

Dieu est donc créateur, comme il est ordonnateur, comme il est organisateur. Il a donc produit la matière, comme il en a produit les formes, les mouvements, toutes les propriétés.

RÉSUMÉ.

Saint Thomas fait reposer la démonstration de l'existence de Dieu sur cinq éléments logiques qu'il énonce de cette manière : 1° *Tout mouvement suppose un principe immobile;* 2° *toute série d'effets suppose une première cause* ; 3° *le possible suppose le nécessaire ;* 4° *le relatif suppose l'absolu ;* 5° *l'ordre suppose l'intelligence.*

On pourrait à la rigueur ramener ces cinq éléments aux deux propositions suivantes :

1° Toute série de changements ou de phénomènes disposés avec ordre, c'est-à-dire avec intention évidente de parvenir à

un certain but, d'obtenir un certain résultat, suppose nécessairement une cause intelligente, ordonnatrice.

2° Tout être contingent suppose nécessairement une cause créatrice.

CHAPITRE IV.

DE LA NATURE DE L'ÊTRE NÉCESSAIRE.

Il ne s'agit point ici de déterminer l'essence de la divinité, dont nous n'avons point d'idée, et qui est pour nous incompréhensible, mais de déduire des principes précédemment établis les notions sous lesquelles la raison humaine conçoit nécessairement la cause universelle, c'est-à-dire l'être qui existe par lui-même, et en qui nous plaçons la raison de toutes choses. Nous ne pouvons connaître la nature divine; notre intelligence ne peut en sonder les profondeurs; mais parmi les idées sous lesquelles la philosophie a cherché à se la représenter, nous pouvons, au moyen de la logique de l'esprit humain, juger quelles sont celles qui lui conviennene ou qui sont incompatibles avec elle. Eclairés d'ailleurs par la lumière du christianisme, nous craindrons d'autant moins de nous égarer, qu'il nous suffirait d'ouvrir le catéchisme, pour nous avertir de notre erreur, et nous mettre en garde contre toute assertion téméraire. Avantage immense de la philosophie moderne sur la philosophie païenne, qui n'ayant point de moyen de rectification, suivait aveuglément toutes les routes où pouvaient l'engager les fausses lueurs de l'imagination, les illusions d'un esprit prévenu ou systématique, ou des traditions corrompues et infidèles.

L'existence de Dieu une fois démontrée par toutes les preuves que nous avons rassemblées, cherchons donc à définir les attributs que la raison nous oblige à lui reconnaître, et déterminons sa nature, non pas en elle-même et dans son essence, mais par les notions sous lesquelles il nous est donné de la concevoir. Or, parmi ces notions, il en est qui, selon notre manière de comprendre, nous paraissent se rapporter plus spécialement au mode d'existence de la divinité, si l'on peut

parler ainsi, et caractériser proprement la nature divine, ou l'être divin, si ce langage, dans une matière où la raison humaine est entourée de mystères, n'était pas encore trop empreint des intuitions d'une intelligence imparfaite, bornée, et qui n'entrevoit l'infini qu'à travers les choses finies. Il en est d'autres par lesquelles nous concevons Dieu, moins dans ses rapports avec lui-même, que dans ses rapports avec le monde qu'il a créé, qu'il gouverne et qu'il conserve. En effet, si nous considérons Dieu en lui-même, nous jugeons invinciblement qu'il est *un*, *éternel*, *immense*, *indépendant*, *immuable*. Et si nous le considérons par rapport à l'univers, nous jugeons tout aussi invinciblement qu'il l'a tiré du néant par sa *toute-puissance*, qu'il le gouverne par son *intelligence*, sa *sagesse* et sa *justice*, enfin qu'il le conserve par sa *bonté* et sa *providence*. Du reste, nous déclarons que ces distinctions sont faites, non du point de vue de Dieu, mais du point de vue de l'homme; car Dieu seul se connaît. Et si nous distinguons en lui des choses qui ne comportent ni division ni séparation dans l'unité absolue de l'éternelle substance, c'est en raison de l'impuissance où nous sommes de les concevoir autrement que par l'abstraction, et de la nécessité de mettre de l'ordre dans nos pensées.

ARTICLE I. — *Unité et simplicité de Dieu.*

L'être qui existe par lui-même, qui a en soi sa raison d'être, et en qui le principe de causalité nous force de placer la raison de tout ce qui existe, est nécessairement *un*.

L'unité ou l'unicité de Dieu se déduit d'abord *à posteriori* de l'unité de conception et d'exécution qui éclate de toutes parts dans l'univers. La pluralité des dieux est réfutée par son incompatibilité absolue avec l'ordre et l'harmonie qui y règnent, avec l'admirable concert des lois de la nature, qui toutes concourent à la même fin, qui se combinant, se balançant, se modérant les unes par les autres, supposent une force unique qui maintienne l'équilibre du monde, et la régularité constante de ses révolutions.

Cette unité se démontre tout aussi facilement *à priori* par

l'idée même de son existence nécessaire ; car l'existence absolue, dit le docteur Clarke est simple et uniforme, et elle ne reconnaît ni différence, ni variété, quelle qu'elle soit ; toute différence ou variété d'existence procédant nécessairement de quelque cause extérieure de qui elle dépend, selon qu'elle est plus ou moins efficiente. Or, il y a une contradiction manifeste à supposer deux ou plusieurs natures différentes, existantes par elles-mêmes nécessairement et indépendamment ; car chacune de ces natures étant indépendante de l'autre, on peut fort bien supposer que chacune d'elles existe toute seule, et il n'y aura point de contradiction à imaginer que l'autre n'existe pas ; d'où il suit que ni l'une ni l'autre n'existera nécessairement. Il n'y a donc que l'essence simple et unique de l'être existant par lui-même, qui existe nécessairement, et tout ce qui est différent de cette essence ne saurait exister nécessairement, puisque l'absolue nécessité n'admet ni différence ni diversité d'existence. Qu'on multiplie tant qu'on voudra le nombre des êtres ; il n'y en a qu'un seul qui puisse être infini et exister par lui-même. S'il y en avait un autre, il s'ensuivrait qu'il serait tout ensemble et différent du premier, et individuellement le même.

Fénelon développe ce même argument à sa manière, en partant de cette idée que la perfection de l'existence est d'exister par soi-même, et qué nous ne concevons un être existant par lui-même, qu'à titre d'être nécessaire, puisque c'est la nécessité absolue de son existence comme cause universelle, qui nous fait l'affranchir de toute dépendance et de toute contingence. Il est donc vrai de dire que si l'être nécessaire n'était pas un, il ne serait plus souverainement parfait ; car nous concevons que toutes choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. Nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

Mais laissons parler Fénelon. Il est impossible de rien ajouter à la clarté et à l'évidence de ses raisonnements : « Il ne peut y avoir, dit-il, deux ou plusieurs êtres nécessaires. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un, ne me mènent point à croire qu'il y en ait deux. Un seul

être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. Il ne peut non plus y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs, dit une augmentation de nombres. L'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation.

» Si l'on suppose deux êtres dont chacun soit par soi-même, aucun d'eux ne sera véritablement d'une perfection infinie. Quelque concorde et quelqu'union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, et dont l'une ne peut rien ni sur l'action, ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, afin d'éviter l'opposition entre eux. Mais ce système est bientôt renversé. Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie, quelqu'infinie qu'on veuille se l'imaginer, et d'en laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté.

» Si d'ailleurs ces deux êtres qu'on suppose sont également et infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit également dans l'autre. S'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un d'avec l'idée de l'autre, et on ne peut les distinguer que par l'indépendance mutuelle de leur existence. S'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes de deux êtres de cette nature, et par conséquent, je ne dois pas croire qu'ils existent.

» Il est évident qu'il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux, en sorte qu'il y en ait un qui soit supérieur aux autres, et auquel les autres soient subordonnés. Tout être qui existe par soi-même et nécessairement, est au souverain degré de l'être, et par conséquent de la perfection. S'il est souverainement parfait, il ne peut être inférieur en perfection à aucun être, donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres. Il ne peut y en avoir qu'un seul. S'il y en avait deux, chacun des deux serait borné par l'autre. Les deux ensemble feraient

la totalité de l'être par soi, et cette totalité serait une composition. Qui dit composition dit parties et bornes, parce que l'une n'est pas l'autre. Qui dit composition dit nombre et exclut l'infini. L'infini ne peut être qu'un. L'être suprême doit être la suprême unité, puisque être et unité sont synonymes.

» Concluons donc que plusieurs dieux non-seulement ne seraient pas plus qu'un seul Dieu, mais encore seraient infiniment moins qu'un seul. 1° Ils ne seraient pas plus qu'un seul, car cent millions d'infinis ne peuvent surpasser un seul infini. 2° Plusieurs infinis seraient infiniment moins qu'un ; car tout ce qui est composé consiste en des parties dont l'une est la borne de l'autre. Tout ce qui est composé de parties bornées est un nombre borné, et ne peut jamais faire la suprême unité, qui est l'être suprême et le vrai infini. »

Et qu'on n'objecte point que le dogme de la Trinité semble contredire celui de l'unité absolue de Dieu. « Ce dogme est incompréhensible; mais il n'offre rien de contradictoire à la raison, et logiquement il n'est pas plus absurde de dire que la substance divine, une, simple et indivisible, est à la fois Père, Fils et Saint-Esprit, que de dire que la substance de l'âme humaine, une, simple et indivisible, est à la fois volonté, intelligence, sensibilité. La difficulté, et nous reconnaissons qu'elle est insoluble, tombe donc uniquement sur la différence qui existe entre ce qui est *faculté* dans l'homme, et ce qui est *personne* en Dieu.

§ 1. *Du Panthéisme idéaliste.*

Nous aurions à remonter bien haut dans les siècles, pour trouver l'origine du panthéisme. Nous en voyons le germe déposé dans les védas, où certaines formules de langage au moins équivoques nous présentent Dieu comme l'être unique, et les créatures comme des êtres illusoires. Qu'on doive entendre ces formules dans un sens absolu, ou qu'elles n'aient eu d'autre objet que de caractériser vivement ce que nous appelons nous-mêmes le néant de la création en présence de Dieu, toujours est-il qu'elles sont devenues plus tard l'expression propre du panthéisme. Ainsi le védanta absorbe positivement

toutes les existences dans une seule, celle de Brahma, qui est tout. Brahma est l'être un, éternel, pur, rationnel, affranchi de toute limite, à la fois actif et passif ; actif, parce qu'il produit les transformations apparentes ; passif, parce que celui qui transforme est en même temps celui qui est transformé ; en un mot, dont les divers êtres ne peuvent tout au plus être conçus que comme les noms ou les formes multiples, formes qui d'ailleurs sont purement illusoires. Il est remarquable que tous les systèmes de panthéisme qui ont été imaginés postérieurement ne sont que la reproduction des idées sur lesquelles se fonde la philosophie védantiste. C'est toujours l'idée de l'unité qui prévaut sur l'idée des existences particulières, distinctes, individuelles ; c'est toujours le fini qui s'efface et s'évanouit pour s'absorber dans l'infini ; c'est toujours la coexistence des deux termes de la création qui est déclarée impossible. Mais dans le védanta, les êtres particuliers n'étant pas même de simples modifications de la substance divine, et l'univers n'étant plus que le spectacle de ses propres pensées que Dieu se donne à lui-même, en contemplant toutes les combinaisons qu'elles pourraient présenter, si elles étaient réalisées hors de Dieu, le panthéisme n'est pas seulement la confusion de tous les êtres dans une seule existence éternelle et infinie ; c'est encore un immense scepticisme dans lequel disparaît, non-seulement le monde matériel et le monde moral, mais l'unité divine elle-même, puisqu'en rejetant comme illusoires toutes les *notions distinctes*, pour ne retenir que celle de l'unité absolue, il enveloppe celle-ci dans le naufrage commun de toutes les vérités ; car l'idée de l'unité est *distincte*, et souverainement *distincte*, et ne subsiste dans notre intelligence que par son opposition avec toutes les autres, et particulièrement avec celle de variété et de multiplicité.

§ 2. — *Du Panthéisme matérialiste.*

Comme le panthéisme a pour conséquence immédiate de corrompre ou plutôt de détruire la notion de Dieu, et n'est, à le bien prendre qu'un athéisme déguisé, son expression la plus vraie, sa conclusion la plus logique et la plus pratique est le matérialisme ; car le premier et le plus infaillible effet de l'al-

tération ou de l'anéantissement de l'idée de Dieu dans les intelligences, c'est de livrer l'homme tout entier aux sens et à la matière, dont les réalités le touchent de trop près, pour que les croyances qu'elles déterminent en lui ne résistent pas à toutes les fictions de la raison, quelque effort qu'il fasse pour les reduire dans la spéculation à la simple idealité. L'idéalisme le plus complet, le plus absolu, se résout donc en définitive dans le materialisme. Dès que *Dieu* n'est plus qu'une *idée*, et une *idée fausse*, l'empire de la matière est assuré, la domination des sens et de leurs nécessités est établie, et toute la vie de l'homme s'ordonne en conséquence. C'est ce que prouvent invinciblement toutes les théories sociales et humanitaires qu'on a essayé de fonder sur le panthéisme. Toutes, sans exception, aboutissent à la divinisation et au culte de la nature, parce que dans tout système où Dieu s'identifie et se confond avec la nature, c'est nécessairement la matière qui est Dieu. Voilà pourquoi Spinosa nous paraît être l'interprète le plus exact et le plus sincère des doctrines panthéistiques dans les temps modernes. Selon lui, il n'existe qu'une seule substance, Dieu, l'être infini, avec ses attributs infinis d'étendue et de pensée; toutes les choses finies étant de pures apparences, des déterminations ou modes de l'étendue infinie et de l'infinie pensée. La substance n'est pas un être individuel, mais elle fait le fond de toute individualité; elle n'a point été faite, elle subsiste par elle-même (causa sui.) Il n'y a que l'individuel, ou autrement les modifications des attributs infinis de la substance qui commencent à être, savoir : du sein de l'étendue infinie, le mouvement et le repos ; et du sein de l'infinie pensée, les modes de l'intelligence et de la volonté. Tout corps particulier, toute intelligence finie ont pour fond et pour soutien, les uns l'étendue sans limite, les autres, la pensée absolue ; et ces deux infinis forment entre eux une unité nécessaire, se correspondent intimement sans qu'aucun des deux ait engendré l'autre. Toutes les choses finies, corps et âmes, sont en Dieu ; Dieu est leur cause immanente (causa naturans) : il n'est point lui-même une chose finie, quoique toutes les choses finies procèdent de la substance divine, et cela nécessairement et non pas en vertu d'idées et de buts prédéterminés, etc.

§ 3. *Du Dualisme.*

Le dualisme peut être considéré comme un panthéisme à deux substances. Du reste, qu'on n'admette qu'une seule substance, ou qu'on en admette deux, les conséquences sont absolument les mêmes ; car, ainsi que le fait remarquer M. Buchez, dans cette dernière hypothèse : « La théorie tout entière roule sur l'histoire que l'on fait de celle des deux substances que l'on appelle active, lumineuse, éthérée, etc. Or, il faut montrer, quant à celle-ci, que l'unité et la pluralité, l'infini et le fini, oui et non, lui et moi, le Créateur et la créature, etc., sont une seule et même chose. Le nombre des contradictions dont il faut prouver l'identité est ici moins considérable, mais non moins importante. »

Le dualisme, avons-nous dit, n'est qu'un panthéisme à deux faces. Sauf la distinction des deux principes, tous les êtres n'étant que des particularisations, des émanations, des manifestations du bien et du mal, de Dieu ou de Satan, rentrent en définitive et s'absorbent dans l'identité absolue, chacun toutefois selon sa nature et dans celui des deux ordres auquel il appartient. Ici donc s'appliquent tous les arguments que l'on oppose au panthéisme. Du reste, comme cette dernière doctrine, le dualisme brise l'unité divine, détruit la notion de l'infini, dénature l'idée de la création, substitue à l'harmonie du monde, sous l'action d'une providence qui règle et ordonne toutes choses, l'antagonisme profond, irrémédiable de deux principes éternellement antipathiques, souille la pureté de l'essence divine dans les âmes qui en sont l'émanation et qui ne peuvent échapper à l'influence du mal, soumet la volonté humaine à une double fatalité, abolit par conséquent toute notion du devoir, en mettant l'homme dans l'impossibilité de choisir librement entre le vice et la vertu, autorise les actions les plus infâmes, et conduit à une immoralité d'autant plus effrénée, qu'elle doit être sans remords. Aussi aucune secte peut-être ne se rendit plus odieuse par sa corruption et ses mœurs abominables, plus dangereuse pour la société par sa licence et par ses crimes que la secte manichéenne. Aucune ne prolongea ses ravages aussi longtemps ; après avoir été poursuivie par les empereurs, qui

se virent obligés de sévir contre elle, parce qu'ils la trouvaient partout mêlée aux ennemis de l'empire, on la voit encore aux douzième et treizième siècles, troublant les peuples par son fanatisme, ou luttant contre les pouvoirs politiques qui s'efforçaient de réprimer ses excès.

ARTICLE II. — *Éternité, indépendance et immutabilité de Dieu.*

L'éternité de Dieu se déduit de la nécessité absolue de son existence, comme de son éternité se déduit son indépendance ; comme de son indépendance se déduit son immutabilité.

1° Dieu, être nécessaire, ayant en lui-même son principe ou sa raison d'exister, n'a jamais pu ne pas être, et *l'impossibilité de n'être pas* n'est autre chose que *l'éternité*. Du moment que l'on est arrivé à la notion de cause première, cette cause n'est pas seulement conçue comme *antérieure* à tout ce qui existe ; elle est encore nécessairement conçue comme *éternelle;* car où s'arrêter dans la conception de la priorité de cette cause, par rapport à tous les effets que nous expliquons par elle ? Si on lui assigne un commencement, il faudra expliquer comment elle a commencé d'être. Est-ce en vertu d'un principe extrinsèque, pris en dehors de sa nature ? mais alors elle n'est plus cause première. Il y a quelque chose au-dessus d'elle, qui la domine, de laquelle elle est dépendante: est-ce par elle-même ? mais si c'est en elle que nous plaçons sa raison d'être, cette raison d'être a toujours été la même; elle a toujours existé : en un mot, elle n'est autre chose que la nécessité absolue de son existence. Ce qui écarte toute idée de commencement et d'origine.

Mais comment comprendre que quelque chose a pu exister éternellement? il ne s'agit pas de le comprendre ; il s'agit de savoir si la logique de l'esprit humain conduit inévitablement à l'admettre. Or, examinons si Dieu peut être conçu autrement que comme cause première, et si la cause *première* peut être conçue autrement que comme éternelle. Une cause première qui ne serait pas éternelle, que serait-ce autre chose qu'une contradiction choquante ? qu'importe alors que nous, êtres contin-

gents et périssables, nous ne comprenions pas l'éternité, parce que notre pensée *finie* ne peut *mesurer* que des choses *finies* et *mesurables*; cela ne prouve rien contre l'éternité dont il nous suffit de comprendre la raison, sans qu'il soit nécessaire que nous la comprenions *en elle-même*.

2° Nous avons dit en second lieu que l'indépendance absolue de Dieu se déduit de son éternité. « En effet, dit le docteur Clarke, si quelque chose a nécessairement existé de toute éternité, il faut que cet être qui a toujours existé soit un être indépendant, duquel tous les autres êtres qui sont ou qui ont été dans l'univers tirent leur origine, ou qu'il y ait eu une succession infinie d'êtres dépendants et sujets au changement qui se soient produits les uns les autres dans un progrès à l'infini, sans avoir eu aucune cause originelle de leur existence. Mais cette dernière supposition est si absurde, qu'encore que les athées soient obligés d'y avoir recours en bien des occasions, il y en a pourtant très-peu qui osent la soutenir ouvertement; car cette gradation à l'infini est impossible et visiblement contradictoire. Si l'on envisage en effet ce progrès à l'infini comme une chaîne infinie d'êtres dépendants qui tiennent les uns aux autres, il est évident que tout cet assemblage d'êtres ne saurait avoir aucune cause externe de son existence, puisqu'on suppose que tous les êtres qui sont ou qui ont été dans l'univers y entrent. Il est évident d'un autre côté qu'il ne peut avoir aucune cause interne de son existence, parce que dans cette chaîne infinie d'êtres il n'y en a aucun qui ne dépende de celui qui le précède, et qu'aucun n'est supposé exister par lui-même et nécessairement, ce qui pourtant est la seule cause intérieure d'existence qu'il soit possible d'imaginer. Or, si aucune des parties n'existe nécessairement, la nécessité absolue d'exister n'étant pas une chose extérieure relative et accidentelle, mais une propriété essentielle de l'être qui existe nécessairement, une succession infinie d'êtres dépendants, sans cause originale et indépendante, est donc la chose du monde la plus impossible. C'est supposer un assemblage d'êtres qui n'ont ni cause intérieure, ni cause extérieure de leur existence, c'est-à-dire des êtres qui considérés séparément auront été produits par une cause (car on avance qu'aucun n'existe nécessairement

et par lui-même), et qui, considérés conjointement, n'auront pourtant été produits par rien ; ce qui implique contradiction. Or, s'il y a de la contradiction à s'imaginer qu'il en est ainsi maintenant, il n'y en a pas moins à supposer que les choses ont été ainsi de toute éternité, puisque le temps ne fait rien à l'affaire. Il s'ensuit donc qu'il faut de toute nécessité qu'un être indépendant ait existé de toute éternité.

3° Dieu, être nécessaire, éternel, souverainement indépendant, est immuable par conséquent, c'est-à-dire n'a jamais pu, ni ne peut jamais être autre qu'il n'est. Nous disons que cette impossibilité de changer résulte de la nécessité absolue de son existence, de son éternité, de son indépendance ; car d'abord, comme Dieu a en lui-même sa raison d'être, cette raison est toujours la *même*, toujours une, toujours simple, toujours nécessaire, parce qu'elle est infinie. Si cette raison pouvait varier, si elle était susceptible de plus ou de moins, elle serait contingente, et l'idée de contingence est incompatible avec l'idée de la cause première, de l'être absolu. En second lieu, l'éternité implique l'identité incorruptible de l'existence ; car tout changement, par cela même qu'il suppose un mode qui commence succédant à un autre mode qui finit, emporte l'idée de quelque chose qui pouvait être ou n'être pas, et cette idée ne peut s'appliquer à un être qui n'est conçu comme éternel, que parce qu'il est conçu comme nécessaire. Enfin, comment Dieu serait-il indépendant, s'il n'était pas immuable? Toutes les choses finies sont sujettes au changement, parce qu'elles dépendent dans leur existence et dans leur manière d'être de toutes les causes extérieures qui peuvent avoir action sur elles. Mais comment l'être parfaitement indépendant pourrait-il être modifié par les êtres dont il est le principe, lorsque ce sont eux, au contraire, qui dépendent absolument de lui, lorsque c'est en lui qu'ils ont leur raison d'être, et d'être tout ce qu'ils sont. La mutabilité n'appartient donc qu'aux créatures, qu'aux existences subordonnées et contingentes; elle ne peut être le partage de celui qui, trouvant en lui-même la plénitude de la perfection et de l'être, ne pourrait être modifié par les choses finies, sans cesser d'être lui-même souverainement indépendant, c'est à-dire parfait et infini.

ARTICLE III. — *De l'immensité de Dieu.*

La toute-puissance et la liberté absolue de Dieu se déployant ou pouvant se déployer dans tous les points de l'espace démontrent son immensité.

Selon le docteur Clarke et beaucoup d'autres théologiens, l'immensité de Dieu est réelle; il remplit l'espace par sa substance, comme par son action. Cette immensité réelle se déduit :

1° De la nécessité absolue de l'existence divine ; comme nécessaire, cette existence ne peut être limitée ni dans le temps, ni dans le lieu ;

2° De ce que l'espace ou étendue infinie est un mode, et ne peut être qu'un mode de la substance divine ;

3° De ce que Dieu agit partout à la fois et ne peut agir que là où il est présent.

« Il est donc de la dernière évidence que l'être existant par lui-même doit être infini dans le sens propre et le plus parfait qu'on puisse donner à ce terme. Mais s'agit-il de déterminer la manière de son infinité et comment il peut être présent partout, c'est ce que nos entendements bornés ne sauraient ni expliquer ni comprendre. La chose est cependant très-véritable. Il est actuellement présent partout, et la certitude que nous avons de sa toute-présence va de pair avec celle de son infinité qui ne peut être niée par ceux qui font usage de leur raison et qui ont médité sur ces choses. Il est vrai que les scolastiques ont eu la présomption d'avancer que l'immensité de Dieu est un point, comme son éternité, disent-ils, est un instant ; mais cette expression est tout à fait inintelligible. Ce qu'on peut dire là-dessus avec plus de certitude, et ce qui renferme tout ce qu'il nous importe de savoir, revient à ceci : qu'au lieu que les êtres créés et finis ne peuvent être présents que dans un seul lieu à la fois, et qu'au lieu que les êtres corporels ne sont dans ce lieu-là même que d'une manière très-imparfaite et très-inégale par rapport à leur pouvoir et à leur activité, qui ne se fait sentir que par le mouvement successif de leurs membres ou de leurs organes; la cause suprême au contraire (qui

possède une essence infinie et parfaitement simple et qui comprend en soi-même toutes choses d'une manière très-éminente); la cause suprême, dis-je, est en tout temps également présente à chaque point de l'immensité, tout comme si l'immensité ne consistait réellement que dans un seul point, présente au reste en deux manières, et par son essence très-simple, et par l'exercice immédiat de tous ses attributs. »

CHAPITRE V.

DÉTERMINATION DES ATTRIBUTS DE DIEU CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT A L'UNIVERS.

Dieu révèle magnifiquement dans l'univers sorti de ses mains les trois attributs dont il nous reste à donner la démonstration : car de quelque côté que nous portions nos regards, la nature se présente à nous comme un irrécusable et vivant témoignage de sa toute-puissance, de son intelligence et de sa bonté. Et, effectivement, il n'est pas possible que Dieu ne se manifeste point dans son œuvre, et que les caractères des pouvoirs qu'il déploie en agissant ne s'impriment point à quelque degré dans le produit de ses actes. Et quoique le principe de la manifestation doive rester supérieur à la manifestation produite, de toute la supériorité de la cause et d'une cause infinie sur l'effet, toujours est-il que l'univers doit être un reflet imparfait sans doute, mais parfaitement intelligible des perfections divines. Dieu ne peut agir contrairement à sa nature; sa nature doit donc se peindre dans ses ouvrages, comme nous voyons la pensée de l'homme de génie se peindre dans ses écrits; et il doit nous suffire de les contempler, pour le connaître, sinon tel qu'il est dans son essence, au moins tel qu'il veut se montrer à ses créatures, c'est-à-dire, comme souverain du monde, comme ordonnateur suprême de toutes choses, et comme bienfaiteur. Et ne sont-ce pas là, en effet, les trois rapports fondamentaux sur lesquels roule tout le système de nos idées sur Dieu et l'univers ?

ARTICLE I. — *De la toute-puissance de Dieu.*

L'activité toute-puissante de Dieu nous est révélée *à posteriori,* dans l'acte même de la création, par le rapport proportionnel de l'effet à la cause. Or, l'œuvre de la création nécessite une puissance telle qu'il nous est impossible d'en concevoir une plus grande ; car l'action créatrice ne suppose aucun sujet sur lequel la force divine se soit exercée : *Dixit, et facta sunt; Sit lux, et lux fuit.* La production du monde n'a coûté à Dieu que la dépense d'un mot, Et comme nous ne connaissons point les bornes de l'univers, et encore moins les bornes du possible, à plus forte raison ne pouvons-nous en assigner aucune à la puissance qui, ayant créé et ordonné le monde actuel, aurait pu tout aussi bien en créer mille autres non moins prodigieux, non moins admirables que celui que nous voyons. D'où il suit que la notion de Dieu, en tant que cause première et universelle, est celle d'une puissance infinie. *Ab actu ad posse valet consecutio.*

La toute-puissance, tel est donc, ce semble, le premier attribut que le spectacle de la nature nous porte à affirmer de l'être nécessaire. A la vue du prodigieux équilibre de toutes les forces qui se meuvent dans l'univers, à la pensée de ce dynamisme immense qui a dû être mis en jeu pour tirer du néant toutes les existences, l'idée qui naît spontanément et qui prédomine dans notre esprit, est nécessairement celle d'une force infinie, éternellement à la disposition d'une volonté souverainement efficace, souverainement féconde, qui n'a besoin que de se manifester pour que les effets répondent pleinement et absolument aux actes.

Or, la comparaison de cette toute-puissance avec notre faiblesse nous suggère naturellement l'idée de notre dépendance absolue à l'égard du pouvoir infini que nous attribuons à Dieu. Et il était effectivement dans l'ordre que nous le reconnussions d'abord comme Maître, et que le premier hommage que lui rendissent les créatures libres et intelligentes, fut celui de l'inférieur au supérieur, du sujet au souverain. *Deus rex noster.*

Mais si Dieu est d'abord conçu par nous comme un pouvoir auquel rien ne résiste, comme une force devant laquelle le monde entier n'est qu'un néant, nous ne pouvons toutefois nous le représenter comme tout-puissant, sans le concevoir en même temps comme infiniment sage et comme infiniment bon, dans l'exercice de sa royauté suprême ; car tout nous démontre que, s'il a créé toutes choses en vertu d'une puissance sans bornes, il les a créées avec intelligence et avec amour, et les conserve par l'action d'une providence toujours attentive et toujours bienfaisante. Toute existence est un bien, et tous les moyens qui concourent à la soutenir sont autant de biens ajoutés au premier par la munificence de celui auquel nous les devons ; de sorte que l'idée de paternité s'associe naturellement dans toute intelligence humaine à l'idée de Créateur. Et comment, en effet, l'auteur et le principe de toute vie ne serait-il pas considéré comme un père ? C'est donc une pensée aussi fausse qu'impie que celle qui est renfermée dans ce vers fameux : *Primus in orbe Deos fecit timor* ; c'est la crainte qui a donné naissance aux folles superstitions, aux cultes sanguinaires, aux religions atroces et barbares : ce sont la reconnaissance, la confiance et l'amour qui ont dressé des autels au véritable Dieu de l'univers. Le sentiment que l'Écriture sainte nous présente comme le commencement de la sagesse, est moins la crainte de la toute-puissance de Dieu, que celle de sa justice ; et c'est là ce qui le fait rentrer dans l'ordre moral.

ARTICLE II. — *De l'intelligence de Dieu.*

L'intelligence sans bornes de Dieu se révèle *à priori* par son caractère d'être tout-puissant. Elle se fait ensuite connaître *à posteriori* par le caractère des actes qu'elle produit.

Nous disons d'abord que la toute-puissance de Dieu prouve son intelligence infinie. En effet, une force aveugle, quelque immense qu'on la suppose, serait bornée, par cela seul qu'elle serait inintelligente. Une force aveugle n'aurait pas la conscience de ce qu'elle est et de ce qu'elle peut, et ne pourrait par conséquent exercer son pouvoir, qu'elle ne connaîtrait pas. La emière condition pour vouloir, c'est de connaître ; et comme

l'activité divine n'aurait point de raison pour agir, on ne voit pas pourquoi et comment elle agirait. N'est-il pas vrai que c'est l'ignorance surtout qui explique la faiblesse et l'impuissance de l'homme, et que reculer les bornes de son intelligence, c'est reculer les bornes de sa puissance? La science n'est donc pas seulement la lumière de l'esprit; elle est encore la condition et la mesure de l'efficacité du vouloir; et quand nous voyons tout ce que peut le génie de l'homme éclairé de son flambeau, nous croyons sans peine que le même rapport existe, à un degré infini, entre la puissance de Dieu et son intelligence.

Voulons-nous juger si c'est une intelligence infinie qui a créé et disposé toutes choses? Jetons les yeux sur la constante harmonie qui règne dans l'univers. Peut-on nier qu'il n'y ait de l'harmonie dans les mouvements du monde? Ce serait nier, dit M. Cousin, que le monde dure, qu'il dure deux minutes; car s'il n'y avait pas d'harmonie dans les mouvements du monde, le monde serait détruit. Or, qu'est-ce que l'harmonie, et qu'est-ce qu'elle suppose? Le mélange de l'unité et de la variété dans une mesure parfaite; c'est là la vie de l'univers. Mais il n'y a qu'une intelligence infinie qui ait pu établir ce rapport parfait entre la variété et l'unité, entre la variété indéfinie des phénomènes, et l'unité de plan et de conception. « Tout ce qui montre de l'ordre, dit Bossuet, des proportions bien prises, et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent un dessein formé, une intelligence réglée, et un art parfait. C'est ce qui se remarque dans toute la nature. Nous voyons tant de justesse dans ses mouvements, et tant de convenance entre ses parties, que nous ne pouvons nier qu'il n'y ait de l'art; car s'il en faut pour remarquer ce concert et cette justesse, à plus forte raison pour l'établir. C'est pourquoi nous ne voyons rien dans l'univers que nous ne soyons portés à demander pourquoi il se fait, tant nous sentons naturellement que tout a sa convenance et sa fin. Aussi voyons-nous que les philosophes qui ont le mieux observé la nature nous ont donné pour maxime qu'elle ne fait rien en vain, et qu'elle va toujours à ses fins par les moyens les plus courts et les plus faciles, et il y a tant d'art dans la nature, que l'art même ne consiste qu'à la bien entendre et à

l'imiter ; et plus on entre dans ses secrets, plus on la trouve pleine de proportions cachées, qui font tout aller par ordre, et sous la marque certaine d'un ouvrage bien entendu, et d'un artifice profond. Ainsi, sous le nom de *nature*, nous entendons une *sagesse profonde* qui développe avec ordre, et selon de justes règles, tous les mouvements que nous voyons. »

En un mot, l'être de qui dérive tout ce qu'il y a d'intelligence et de sagesse dans les créatures raisonnables, ne doit-il pas posséder l'une et l'autre à un suprême degré, et l'être qui a établi entre les différentes parties de l'univers une telle dépendance, que, quoique chaque chose en particulier tende vers un but spécial, toutes cependant tendent vers un but général et concourent à l'harmonie de l'ensemble, peut-il ne pas être souverainement intelligent et souverainement sage !

Nous disons souverainement sage ; car la sagesse de Dieu n'est que son intelligence infinie appliquée à la formation et à l'arrangement, à la conservation et au gouvernement de l'univers, que la coaptation parfaite des moyens au but qu'il s'est proposé en le créant ; de même que sa justice est encore son intelligence infinie appliquée à la connaissance absolue de ce que lui doivent ses créatures, et de ce qu'elles se doivent entre elles ; de même que sa sainteté est aussi son intelligence infinie appliquée à l'incorruptible perfection de son être, jointe à l'opposition immuable de son éternelle volonté à tout ce qui est contraire à l'inaltérable pureté de son essence ; de même que sa véracité est son intelligence infinie appliquée à la distinction parfaite du vrai : distinction souveraine, qui explique à la fois, *et l'infaillibilité absolue* de sa connaissance, et son *amour infini* pour la vérité, puisque la vérité, c'est ce qui est, et qu'il serait contradictoire que celui qui est l'être par excellence, et le principe de tout être, inclinât par un côté quelconque de sa nature à affirmer le non-être ou le contraire de ce qui est. Enfin sa suprême béatitude n'est encore que la jouissance infinie de ses perfections souveraines, par la connaissance infinie qu'il en a, et par la plénitude absolue de satisfaction qu'il trouve éternellement dans la contemplation de ce qu'il est.

§ — *Science, prescience et puissance divines considérées par rapport à la liberté humaine.*

1° Nous pouvons bien dire ce que la science de Dieu n'est pas; mais il ne nous est pas aussi facile de dire ce qu'elle est; car, comme elle est infinie, elle est incompréhensible. Il en résulte que le mot *science* appliqué à Dieu, est loin de signifier la même chose que lorsqu'il est appliqué à l'homme. Ainsi, dans l'homme, la science est le résultat des développements successifs de l'intelligence; elle a toujours pour antécédent l'ignorance, et elle suppose nécessairement un ensemble de connaissances acquises, soit par voie de communication verbale, soit par l'exercice propre des facultés perceptives; et dans l'un et l'autre cas, point de science sans travail d'attention, soit qu'il s'agisse de saisir par la conception les données du témoignage, ou d'éclaircir nos propres intuitions. En outre, la science de l'homme ne s'étend qu'aux rapports des choses à lui, et encore ne peut-il embrasser tous ces rapports d'un seul coup d'œil; il est obligé de les considérer un à un. De là la nécessité d'analyser les objets, et d'en abstraire ses éléments ou les qualités les unes des autres pour les étudier en eux-mêmes, de les comparer pour en connaître les rapports, de les classer pour mettre de l'ordre dans ses connaissances, de recourir au langage pour retenir la notion de ces classes, de généraliser pour raisonner, etc. Mais en Dieu, on ne peut supposer ni ignorance primitive, ni perceptions confuses, ni travail d'attention, ni science imparfaite ou partielle, ni analyse, ni abstraction, ni généralisation, ni besoin de fixer les idées par des signes, et de soulager la mémoire par des classifications, ni raisonnement, ni intuition communiquée; la science divine diffère donc sur tous les points de la science humaine. Dieu sait et pense sans doute; mais il ne sait ni ne pense comme nous.

« Dieu, dit Fénelon, qui se connaît de cette connaissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée qui est lui-même, est aussi souverainement une; comme il est infini, sa pensée est infinie : une pensée simple, indivisible et infinie : ne peut

avoir aucune succession ; il n'y a donc dans cette pensée aucune des propriétés du temps, qui est une existence bornée, divisible et changeante.

» On ne peut point dire que Dieu commence à connaître ce qu'il n'a pas connu, ni qu'il cesse de connaître et de penser ce qu'il pensait. On ne peut mettre aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une précède et que l'autre suive ; car cet ordre, cette méthode, cet arrangement ne peut se trouver que dans les pensées bornées et divisibles qui font une succession.

» L'infinie intelligence connaît l'infinie et universelle intelligibilité ou vérité par un seul regard qui est lui-même, et qui par conséquent n'a ni variété ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard unique épuise toute vérité, et il ne s'épuise jamais lui-même, car il est toujours tout entier ; ou, pour mieux dire, il faut parler de lui comme de Dieu, puisqu'il n'est avec lui qu'une même chose. Il n'a point été, il ne sera point : mais il est ; et il est toujours toute pensée réduite à une.

Voilà des principes qu'il est impossible de contester ; car, quelque incompréhensible que soit la science de Dieu, il est évident qu'elle doit être de même nature que lui ; et comme il n'y a rien de contingent dans l'être nécessaire, ou il faut nier sa science, ou il faut admettre qu'elle est infinie et absolue comme lui.

2° D'où vient cependant que cet attribut a été et est encore l'objet de tant de discussions parmi les philosophes? Pourquoi, dès qu'il s'est agi de mettre la science divine en rapport avec les choses futures, une question qui est si claire et si facile à résoudre, quand on l'envisage du point de vue de Dieu, est-elle devenue si obscure et si insoluble, envisagée du point de vue de la liberté humaine? Nous allons montrer comment une fausse préoccupation d'esprit a donné naissance à toutes les difficultés qu'elle a soulevées.

Les scolastiques divisaient la science en science des choses *réelles* ou de *vision*, et science des choses *possibles* ou de *simple intelligence*. Celle-ci ne donnait lieu à aucune discussion. La science des choses *réelles* se divisait elle-même en

science du *passé*, science du *présent* et science de *l'avenir*. On ne contestait point à Dieu la science de tout ce qui est et de tout ce qui a été. Sa prescience seule donnait lieu à des objections.

Si l'on envisage les *choses à venir* par rapport à l'homme, elles se divisent en choses *fatales* et choses *libres*. Les choses fatales devant être produites par Dieu même, et n'étant que le résultat de l'action de sa providence sur le monde, sont encore l'objet certain de sa science. Mais les choses libres, résultat contingent et réfléchi de l'activité humaine, les sait-il avant qu'elles ne soient réalisées, telle est la question qu'il s'agissait de résoudre et qui ne pouvait l'être, selon les uns, qu'en sacrifiant la prescience divine au libre arbitre, et, selon les autres, qu'en niant la liberté de l'homme au profit de la prescience de Dieu.

Ainsi toute la difficulté consistait à savoir si ces deux choses sont conciliables, et s'il est possible d'admettre l'existence simultanée de l'une et de l'autre. Mais l'on ne voyait pas que leur prétendue inconciliabilité ne repose que sur une confusion de mots, et que d'ailleurs en voulant éviter une contradiction imaginaire, on s'engageait, quelqu'alternative qu'on adoptât, dans une série de difficultés bien plus inextricables encore; car si l'on nie la liberté, il faut nier le témoignage de la conscience qui nous dit que nous sommes libres; il faut nier par conséquent la véracité de Dieu, qui nous ferait croire à la réalité de ce qui ne serait qu'une illusion et une chimère: de plus, si la liberté n'existe pas, l'homme est l'esclave de la fatalité; il n'y a plus ni loi, ni justice, ni droit, ni devoir; l'humanité dans ses actes obéit à l'impulsion d'une force brutale, dont elle est le jouet et l'instrument. Si, au contraire, on nie la prescience divine, Dieu n'est plus l'infini, puisque son intelligence est bornée; et mettre des bornes à l'intelligence de Dieu, c'est anéantir sa Providence, dont l'action universelle sur le monde serait impossible, si, dans ses prévisions éternelles, il n'embrassait pas les déterminations libres de l'homme. L'athéisme ou le fatalisme, telle est donc la conséquence à laquelle l'une ou l'autre de ces deux négations vient infailliblement aboutir. Et comme on ne peut

être athée sans être fataliste, ni fataliste sans être athée, il est facile de juger si une pareille solution était capable de satisfaire la raison humaine.

C'était donc là une question capitale qui dut exercer de bonne heure toute la sagacité des théologiens catholiques.

« La science qu'a Dieu des événements futurs, dit le célèbre auteur des Conférences, ne change pas leur nature. Il connaît comme libre, ce qui doit être libre, et comme nécessaire ce qui doit être nécessaire. Dieu savait d'avance, Messieurs, que vous et moi nous nous réunirions aujourd'hui dans ce temple, mais librement; en sorte que si en cela nous n'avions pas été libres, c'est alors que sa science aurait été trompée. Notre détermination à nous réunir n'a pas été l'effet de la prescience divine, elle en était l'objet; je ne me détermine pas à parler précisément parce que Dieu l'a prévu; mais Dieu l'a prévu parce que je devais me déterminer : je vous vois réunis dans cette enceinte, parce que vous y êtes; mais vous n'y êtes pas par la raison que je vous y vois : car quand même j'aurais les yeux fermés, vous y seriez également. On semble croire que la connaissance anticipée d'un événement en devient la cause; mais c'est une erreur manifeste. Ainsi, je prévois bien que cette conférence finie, vous et moi, nous allons quitter cette assemblée, et cependant cette prévision ne nous imposera pas la nécessité de nous séparer. Quand l'astronome prédit une éclipse, est-ce sa prédiction qui la fait arriver? Non, sans doute. L'éclipse n'arrive pas parce qu'elle est annoncée dans nos almanachs; mais elle y est annoncée, parce que, d'après les lois physiques, elle devait arriver. Il est bien infaillible que l'action prévue arrivera; mais il est infaillible qu'elle arrivera librement. S'il est certain que bientôt nous sortirons de ce lieu, il est certain que nous en sortirons très-librement. En un mot, nous faisons librement sous les yeux de Dieu ce qu'il a prévu que nous ferions librement : donc sa prescience n'ôte rien à notre liberté, ou plutôt elle la suppose. »

ARTICLE III. — *De la bonté de Dieu.*

Il est impossible d'associer l'idée de méchanceté avec l'idée

de l'être nécessaire, car l'être nécessaire est l'être parfait, et la méchanceté est une imperfection, une faiblesse, un mal. Dieu, infini par sa nature, est donc infiniment bon, et nous lui attribuons la bonté au même titre que nous lui attribuons la justice, la sagesse, la sainteté; car la bonté est une perfection, et Dieu possède incontestablement toutes les perfections, puisqu'il est la source de tous les biens.

Dieu était libre de créer ou de ne pas créer le monde; car sa souveraine indépendance ne permet pas de supposer qu'il y a été contraint par quelque nécessité. Si cela était, cette nécessité serait plus forte que lui; elle le dominerait, elle serait le véritable Dieu de l'univers. Qui a donc pu porter le Créateur à tirer du néant tous les êtres qui existent, si ce n'est une pensée d'amour, si ce n'est son infinie bonté? Dieu nous a aimés le premier, disent les saintes Écritures : il nous a aimés avant que nous ne fussions nés; il nous a aimés de toute éternité, lorsque nous n'étions encore que conçus dans les mystérieux desseins de sa sagesse. Et il ne nous en aime pas moins, parce qu'il nous rapporte à sa gloire, puisqu'en nous rapportant à sa gloire, il nous assigne pour destination et pour fin le bien parfait, le souverain bien.

L'existence qu'il a donnée à ses créatures, et tous les biens qui s'y rattachent, sont donc des dons gratuits de sa munificence, qui ne peuvent venir que d'un être souverainement bienfaisant. Il ne leur devait rien; en leur communiquant l'être et la vie, et en y joignant, particulièrement dans les créatures raisonnables, tous les priviléges des natures intelligentes, il a donc fait acte d'une libéralité infinie, et une telle libéralité emporte l'idée d'une bonté sans bornes. Mais ne serait-ce point en vue de sa propre félicité qu'il aurait accompli l'œuvre de la création; ne se montrerait-il si bienfaisant, que parce que il aurait besoin de nos hommages, pour être parfaitement heureux, ou parce qu'il ne jouirait complètement de lui-même et de ses perfections, qu'en exerçant sans cesse son activité toute-puissante? Non; ses créations n'ajoutent rien à sa souveraine béatitude. Comme il a en soi la plénitude de l'être, avec tout ce qu'elle renferme nécessairement, il se suffit parfaitement à lui-même; par conséquent, il est par lui

même, et indépendamment de ses œuvres, souverainement heureux. Tout ce qu'il produit, l'est donc par pure bonté ; et cette croyance en sa bonté infinie est le premier mouvement de l'âme humaine vers Dieu, à la vue de la merveilleuse économie de l'univers, qui, en effet, ne révèle à l'homme la puissance divine qu'à travers son inépuisable bienfaisance, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Jetons un coup d'œil sur la nature et sur nous-mêmes. Dans la nature, mille moyens d'existence en rapport avec nos besoins ; mille moyens de jouissance en rapport avec le désir de bien-être qui est en nous ; mille objets de connaissance en rapport avec notre intelligence et notre désir de connaître ; mille beautés en rapport avec notre imagination ; mille qualités dans les êtres qui nous entourent, en rapport avec nos affections et notre faculté d'aimer. En nous-mêmes, la vie, la santé, la force, l'âme, la raison, la sensibilité, la liberté, la conscience, la disposition de nous-mêmes, notre origine si haute, notre nature si grande et si belle, notre destinée si noble et si digne des rois de la création, ne sont-ce pas là autant de biens propres à nous faire bénir la volonté si magnifiquement libérale de qui nous les tenons ?

§ 1. — *De la providence divine.*

L'idée de la bonté de Dieu, jointe à celle de son intelligence, de sa justice et de sa puissance, nous conduit à l'idée d'une Providence suprême, dont l'action perpétuelle soutient, conduit et conserve ce même monde qu'un acte de sa volonté souveraine a tiré du néant ; car ce qu'on appelle Providence n'est que le développement continuel et non interrompu de l'activité toute-puissante du Créateur appliquée à la conservation et au gouvernement de l'univers, selon les règles tracées par sa prévoyance, sa sagesse et sa charité infinies.

Différentes hypothèses ont été imaginées par les philosophes pour expliquer comment le monde se soutient et poursuit sa marche au sein de l'immensité. Selon les uns, l'univers est une machine construite avec un art infini, et qui, une fois mise en mouvement en vertu de l'impulsion primitive qui lui a été donnée par le suprême moteur, suit sans dévier la route

que Dieu lui a tracée. Ainsi les effets sans nombre qui émanent de cette première impulsion sont le résultat d'un seul acte de sa puissance ; et Dieu n'aurait pas plus besoin d'intervenir ultérieurement dans la conduite du monde, qu'un habile ouvrier n'a besoin d'intervenir dans le jeu des ressorts d'une horloge, pendant tout le temps pour lequel elle a été montée. D'autres considèrent tous les changements de l'univers comme produits en vertu des lois générales établies par Dieu ; ce qui exclut encore l'idée d'une intervention active et continuelle de la volonté divine dans le gouvernement du monde, puisqu'à l'action directe et actuelle de la toute-puissance est substituée celle de ces lois générales, qui seraient alors comme des espèces d'agents intermédiaires entre Dieu et la création, et chargés par lui du soin de régir son œuvre. D'autres ont imaginé une espèce de médiateur créé par Dieu pour l'exécution de ses desseins ; mais ce médiateur, quoique vivant et de nature spirituelle, différerait de l'âme du monde de Platon, en ce qu'il serait inintelligent; ce qui rendrait son action sur le monde inexplicable, ou plutôt impossible ; car un agent aveugle et inintelligent ne pouvant agir par lui-même avec raison et discernement, nécessiterait l'intervention continuelle de l'intelligence divine. D'autres supposent que les différentes parties de la matière sont animées par des âmes au moyen desquelles on prétend expliquer tous ses mouvements et surtout l'ordre dans lequel ils se produisent. D'autres, enfin, attribuent tous les phénomènes de la nature à certains pouvoirs actifs, que Dieu aurait communiqués à la matière, au moment de la création : système qui est celui de la plupart des savants et qui ne diffère du matérialisme, que par la concession qu'il fait de l'existence d'un Dieu créateur ; car, du reste, Dieu, dans cette hypothèse, reste étranger au gouvernement du monde, et tout se passe dans la matière en vertu des propriétés qui lui sont inhérentes.

Comparons toutes ces opinions à la doctrine si naturelle et si simple qui nous montre une Providence toujours attentive veillant continuellement sur ses créatures, et il nous sera facile de nous convaincre que ces diverses explications, même les plus raisonnables, ne satisfont ni l'esprit ni le cœur, et que la

plupart, non-seulement sont beaucoup moins intelligibles que l'action continue de la providence divine, mais encore choquent le bon sens, et tendent à nous donner de Dieu une idée fausse et indigne de sa sagesse.

Mais on a été plus loin encore ; sous prétexte de défendre la liberté de l'homme, ou de rendre hommage à la grandeur et à la majesté de Dieu, ou d'expliquer les désordres du monde et la confusion des destinées humaines, on a été jusqu'à nier positivement toute action providentielle dans le gouvernement de l'univers.

1° « Non-seulement l'homme est libre, dit-on, mais il l'est souverainement ; il vit et agit sur cette terre dans une complète indépendance de la cause qui l'a créé ; une fois créé, il est comme détaché du principe dont il procède, et en conséquence exempt de lien, livré à lui-même et son seul maître, il n'est au monde que sous la loi de sa propre volonté. Par conséquent, plus de plan de Dieu sur ses créatures, plus d'action exercée sur elles, plus de conduite ni de système. La terre et les cieux ne sont plus unis. Les sociétés n'ont point de loi ; les générations se succèdent sans raison ni sans but : des milliers d'individus se pressent et s'agitent, se cherchent ou se fuient, s'unissent ou se combattent, mêlent leurs vies en tous sens, et parmi tout ce mouvement, il n'y a ni progrès ni décadence, ni avancement ni retour ; il n'y a que tumulte et vain bruit. »

A cette objection M. Damiron répond que s'il est vrai que l'homme est libre, il est faux qu'il le soit d'une manière absolue, et qu'avec une grande possibilité de faire ou de ne pas faire, de s'arrêter ou d'avancer, de s'écarter ou de revenir, l'homme n'est cependant pas séparé de Dieu, et reçoit de lui incessamment des directions et des occasions qui ont pour objet de lui faire atteindre le but général de sa nature.

Remarquons d'ailleurs que la négation de la Providence sur l'homme ne profite nullement à sa liberté. Si l'homme n'est pas sous la dépendance du gouvernement providentiel, il n'en est pas plus indépendant pour cela ; car il devient l'esclave du hasard et de toutes les causes inintelligentes qui agissent incessamment sur lui, et c'est là la pire des servitudes. On ne veut pas que la Providence préside à son sort et règle sa desti-

née. Eh bien ! elle le sera par les lois fatales, par les lois inflexibles de la nature. On veut le soustraire à l'empire du Créateur. On ne le soustraira pas aux nécessités de la matière. On trouve qu'il est indigne de lui d'être gouverné paternellement par un Dieu infiniment sage et infiniment bon. Eh bien ! il le sera aveuglément par toutes les circonstances fortuites qui se produiront dans les corps qui l'environnent.

2° Dieu est trop grand, dit-on encore, pour veiller minutieusement et en administrateur vulgaire à la conduite du monde, pour s'occuper du soin de lier les événements les uns aux autres, pour se charger de régir la fortune humaine et s'imposer la tâche d'en faire sortir avec le temps le perfectionnement et le bien.

Et pourquoi serait-il au dessous de sa grandeur de prendre soin des êtres qu'il a créés, de régler le sort des individus comme des nations, et par une action aussi constante qu'universelle, de conduire toutes choses à des fins dignes de sa haute sagesse? Prétendre que Dieu ne prend aucun intérêt au gouvernement de l'univers, qu'il est indifférent à ce qui s'y passe, et qu'après avoir jeté l'homme sur cette terre, il ne daigne plus abaisser son regard sur lui, c'est attaquer sa bonté, et par là même porter atteinte à ses perfections infinies. Dieu ne perd-il pas dans notre esprit une partie de ce qui le rend si digne de nos adorations et de nos hommages, dès qu'il cesse de se présenter à nous comme le Père et la Providence de ses créatures? Qu'est-ce qui nous le ferait donc aimer, nous attacher à lui de toutes les forces de notre âme? Qu'est-ce qui nous inspirerait pour lui cette confiance sans bornes qui est le fond de toute piété, si nous ne pouvions lui rapporter chacun des bienfaits qui nous sont accordés dans la vie, si nous n'espérions plus trouver en lui un consolateur dans nos peines, un protecteur dans nos dangers, un juge équitable contre nos ennemis et nos persécuteurs, un rémunérateur des efforts et des sacrifices de l'homme de bien, pour rester soumis à sa volonté et fidèle à la vertu ?

§ 2. *Justification de la Providence, et réponse aux objections tirées du mal physique et du mal moral.*

L'existence du mal dans le monde, et surtout du mal moral, a été dans tous les siècles le tourment de la raison humaine. Parmi les philosophes qui se sont préoccupés de cette grave question, les uns, pour concilier cette existence avec la sagesse et la bonté de Dieu, avaient nié sa toute-puissance, et prétendu que Dieu n'avait *pu* l'empêcher. Les autres, sacrifiant à sa toute-puissance sa sagesse et sa bonté, avaient soutenu, non-seulement que Dieu n'avait pas *voulu* l'empêcher, mais qu'il l'avait expressément fait entrer dans le plan de l'univers et que par conséquent il en était l'auteur. D'autres, voulant éviter les conséquences impies de ces deux systèmes ont cru éluder la difficulté, en niant l'existence même du mal, et se sont faits optimistes, pour ne pas être athées ou panthéistes. Nous n'avons pas besoin de démontrer qu'aucune de ces trois solutions ne supporte l'examen. Nier la toute-puissance divine, c'est nier Dieu lui-même ; placer en Dieu l'origine du mal, c'est nier ou la justice divine ou la liberté humaine ; enfin nier le mal lui-même, c'est nier l'évidence.

Reconnaissons cependant qu'il y a un fonds de vérité incontestable dans l'optimisme des Malebranche et des Leibnitz ; car lorsque ces deux philosophes soutiennent que tout est pour le mieux dans l'humanité, ils ne considèrent pas l'humanité en elle-même, c'est-à-dire, dans ses folies, dans ses crimes, dans ses misères, mais dans son rapport avec un ordre supérieur. C'est de la notion de Dieu, c'est-à-dire de la notion de l'infinie perfection, que Leibnitz déduit *à priori* son optimisme, et lorsqu'il affirme sans hésiter que toutes les œuvres de Dieu sont ordonnées le mieux possible, pour arriver à leur fin, il ne fait que développer logiquement les conséquences nécessaires qui découlent de l'idée absolue de la sagesse et de la bonté divine. Une fois qu'il est posé en principe que Dieu est l'être parfait, on est amené par cela même à supposer que rien de ce qui existe ou de ce qui se passe dans le monde n'est indigne de lui et ne doit démentir la sagesse du but qu'il a dû

se proposer, et des moyens dont il a voulu se servir pour l'atteindre. M. Gérusez fait remarquer que Voltaire, qui a tourné ce système en ridicule dans son *Candide*, l'a réfuté sans le comprendre. Il a pris l'homme pour point de départ, et il a jugé Dieu sous le point de vue humain, tandis que Leibnitz, parti de Dieu, jugeait l'humanité sous le point de vue divin. La considération exclusive de la corruption humaine et des désordres de la société conduit à la négation de la Providence; en prenant la marche opposée, en considérant la possibilité du mal comme faisant partie de la création, et comme dérivant de la limitation même des créatures, tout s'éclaircit pour l'homme religieux, et le mal, loin d'avoir sa source en Dieu, n'est plus qu'une des éventualités d'un monde imparfait, réalisable par la liberté, partie intégrante d'un système qui doit à cette liberté d'être le meilleur des mondes possibles.

Si de ces observations générales nous descendons à l'examen des objections particulières qu'on oppose à la Providence, la plus simple réflexion nous fera sentir leur peu de solidité.

1° La première de ces objections tombe sur l'imperfection de notre nature, sur l'inégalité des dons accordés à l'homme par le Créateur, et sur la somme plus ou moins grande de bonheur qui en résulte. Comment un Dieu dont la bonté est infinie nous a-t-il créés si faibles, si bornés dans nos facultés, si imparfaits dans tout notre être? Pourquoi nous a-t-il rendus si dépendants de la matière; pourquoi a-t-il renfermé notre intelligence dans une sphère si étroite? Pourquoi nous a-t-il faits si faillibles dans nos jugements, si sujets à l'erreur, si accessibles aux instigations des sens, aux séductions de la passion, aux illusions de l'imagination? Comment un Dieu souverainement juste a-t-il réparti si inégalement ses dons entre ses créatures? Pourquoi a-t-il donné aux uns le génie, avec toute la puissance et tous les avantages qui l'accompagnent, aux autres un esprit médiocre ou tout à fait inepte? Ne semble-t-il pas que cette répartition annonce un Dieu plus capricieux qu'équitable dans la distribution de ses bienfaits et de ses faveurs?

Mais d'abord qu'est-ce que Dieu devait à l'homme? Maître

absolu de ses dons, il était libre, dit M. Frayssinous, de nous donner l'être, ou de nous laisser dans le néant. S'il était maître de ne pas nous donner l'existence, il l'était par là même de nous l'accorder dans un degré plus ou moins parfait ; en sorte qu'au lieu de murmurer pour les dons qu'il nous refuse, nous devons bien plutôt le bénir pour tous ceux qu'il nous accorde. Si l'imperfection de la nature humaine était un sujet légitime de plainte contre Dieu, non-seulement nous aurions droit de l'accuser de ne nous avoir pas créés dans la condition des anges, mais encore nous pourrions lui reprocher de ne nous avoir pas créés ses égaux, de ne nous avoir pas faits dieux. La perfection absolue n'appartient qu'à la nature divine. Toute créature ne peut jouir que d'une perfection relative, dont les différents degrés dépendent de la place que Dieu lui assigne dans le plan de l'univers, ou de la fin pour laquelle il l'a fait naître dans l'ordre des destinées humaines. L'homme a donc toute la perfection que comporte sa nature, du moment que ses moyens de connaissance et d'action sont en rapport avec ses conditions d'existence et sa destinée, et il serait absurde pour lui de se plaindre de ce qui lui manque pour être plus parfait, c'est-à-dire, pour être autre que Dieu n'a voulu qu'il fût.

Quant à l'inégalité des dons répartis entre les créatures, elle ne serait une injustice de la part de Dieu qu'autant qu'il serait lié envers nous par un pacte qui déterminât la mesure de perfection et de bonheur que chaque homme aurait droit de réclamer, ou qu'autant qu'il exigerait de celui auquel il a donné moins ce qu'il exige de celui auquel il a donné plus. Dieu ne demande à l'homme que ce qui est selon ses forces. Si la grandeur du génie, si une haute intelligence sont des priviléges qui donnent à ceux qui les possèdent une supériorité réelle sur les autres hommes, ces priviléges ne peuvent augmenter la somme de leur puissance, sans augmenter celle de leurs obligations et de leurs devoirs ; car tout homme est comptable de l'usage qu'il fait des dons et des bienfaits de Dieu, et plus ces dons sont grands, plus celui de qui il les tient, et dont la sagesse ne les lui a pas donnés sans doute sans dessein, a droit d'être exigeant. Il n'y a donc point de reproche

raisonnable à fonder sur l'inégalité des avantages de l'esprit, de la naissance ou de la fortune.

En second lieu, la diversité infinie qui existe dans le monde intellectuel et moral prouve l'inépuisable fécondité du Créateur, et doit exciter notre admiration au même titre que la variété infinie qui existe dans la nature matérielle. Si, dans le monde corporel, la prodigieuse diversité des formes et des phénomènes nous paraît être un des plus beaux ornements de l'univers, pourquoi voudrions-nous que Dieu eût créé tous les esprits sur le même modèle, et qu'il n'eût su produire que des Bossuet, des Descartes ou des Newton ? Une pareille uniformité ne semblerait-elle pas nous autoriser à croire que Dieu a été borné dans ses pensées et dans sa puissance, qu'il a été entravé dans ses opérations par une insurmontable nécessité? La variété, dit M. Frayssinous, décèle la liberté et ce pouvoir sans bornes qui se joue dans le monde des intelligences comme dans celui des êtres corporels.

Cette uniformité, d'ailleurs, se concilierait-elle avec l'existence de la société, qui ne se compose que d'inégalités, c'est-à-dire, de forts et de faibles, de savants et d'ignorants, de riches et de pauvres, de gouvernants et de gouvernés? Si tous les hommes étaient doués du même génie, des mêmes talents, des mêmes aptitudes, des mêmes goûts, où serait cette harmonie qui résulte du concours de tant de fonctions diverses subordonnées les unes aux autres, et multipliées comme les besoins mêmes auxquels elles répondent? Si tous étaient également forts, qui voudrait obéir; et si tous étaient également faibles, qui pourrait protéger? Qui pourrait enseigner, si tous étaient également ignorants; et qui voudrait être enseigné, si tous étaient également savants? Supposez l'égalité d'opulence ou de misère, plus de libéralité, plus de bienfaisance, plus de secours. Supposez l'égalité de droits et de puissance, plus de gouvernement, plus de lois, plus de société. Ainsi l'inégalité des dons de l'esprit et des conditions sociales, est le fondement des rapports et des devoirs qui lient les hommes entre eux; elle a donc dû entrer dans le plan des destinées de l'humanité aussi nécessairement que la diversité infinie des formes corporelles a dû entrer dans le plan de

l'univers : et si cette variété des créations divines dans le monde intellectuel et moral démontre la sagesse du Créateur, elle démontre tout aussi évidemment sa bonté, puisqu'il en résulte des biens incontestables, je veux parler de ceux qui naissent de cet échange continuel d'idées, de soins et de bons offices mutuels, auquel la vie sociale doit tous ses avantages, et tous ses charmes.

Enfin est-il vrai que de l'inégalité des dons intellectuels et des conditions résulte une grande inégalité de bonheur et d'infortune? Est-il nécessaire d'avoir du génie ou de posséder de grandes richesses pour être heureux? l'or exempte-t-il de tous les maux de la vie, et la pauvreté nous prive-t-elle de tous les biens? La félicité se mesure-t-elle au degré de la science, et n'y a-t-il aucune jouissance dans la vertu, l'innocence et la paix, pour l'ignorance modeste qui proportionne son désir de connaître aux moyens qu'elle a de le satisfaire? Les infirmités, les maladies et la mort n'atteignent-elles pas les puissants comme les faibles, les rois comme les sujets, et outre ces misères communes à toute la race humaine, n'ont-ils pas de plus les tourments de l'ambition, les embarras des grandeurs, les dangers de toutes sortes qui assiégent ceux qu'une haute fortune expose aux regards de la foule, et par conséquent aux traits de la malignité et de l'envie? « Non, dit M. Frayssinous, la gloire n'est pas le bonheur. La volupté dégoûte, la grandeur ennuie, la renommée fatigue : vanité dans les plaisirs, vanité dans les richesses, vanité dans la science. Voilà ce qu'a vu le sage, il y a trois mille ans; et voilà ce que nous voyons encore; et c'est ainsi qu'au milieu de leurs conditions inégales, les hommes sont plus égaux qu'ils ne paraissent l'être. »

2° Les objections tirées du mal physique ne sont pas plus sérieuses. Et d'abord écartons de l'énumération des maux que les impies reprochent à la Providence, tous ceux qui ne sont tels qu'occasionnellement, c'est-à-dire, par rapport à l'homme et dans certaines circonstances seulement, comme les poisons, les animaux de proie, les insectes, les tempêtes, la foudre, les volcans, les inondations, etc.; quoique toutes ces choses puissent être nuisibles à l'homme, et devenir pour lui une cause de trouble, de souffrance et de destruction, si on les

considère en elles-mêmes, il est évident que ce ne sont pas là de véritables maux. Toutes sont entrées dans le plan général du Créateur au même titre que l'homme lui-même, et la plupart, d'ailleurs, ne sont que le résultat de l'action des lois qui régissent la nature; et comme nous ne savons pas quelle place Dieu a voulu que chacun occupât dans l'ordre des fonctions de l'univers, il nous est impossible de dire, dans l'ignorance où nous sommes de l'ensemble de ses desseins sur le monde, si l'une ou l'autre est un désordre et une défectuosité. L'expérience même nous fait connaître que ces prétendus maux sont souvent pour nous une source de biens réels, et la science nous apprend en mille circonstances à faire tourner à notre avantage une foule de choses que nous étions tentés de regarder comme des présents funestes de la Divinité.

Mais la douleur, les maladies, les infirmités, la mort, sont des maux réels; elles attaquent directement l'humanité; elles la frappent par l'endroit le plus sensible. Elles détruisent dans sa source le bonheur pour lequel elle semblait née, et lui rendent amère et insupportable une vie qui devrait être pour elle un bienfait et non un fardeau. Ici donc on peut se demander si la présence du mal physique, sur la terre, n'accuse pas la puissance ou la bonté de Dieu : sa puissance s'il a voulu l'empêcher sans le pouvoir ; sa bonté, s'il l'a permis, pouvant l'empêcher.

Si l'on n'envisageait le mal physique que dans ses rapports avec l'organisation et la sensibilité humaines, sans doute il serait impossible de comprendre pourquoi l'homme est sujet à la souffrance, et comment l'être infiniment bon a pu se complaire à soumettre sa créature de prédilection à cette triste nécessité. Mais la douleur ne doit pas être considérée seulement en elle-même; elle doit l'être surtout dans ses causes et dans sa fin.

Or, si nous examinons le mal physique dans ses causes, nous dirons avec M. le comte de Maistre, que si l'on ôtait de l'univers l'intempérance dans tous les genres, on en chasserait la plupart des maladies, et peut-être même il serait permis de dire toutes. Dans leur tendance générale, les lois du monde matériel sont toutes bienfaisantes; mais la vie physique de l'homme est soumise à des conditions déterminées. Il

ne conserve la santé, l'existence même qu'autant qu'il ne dépasse pas certaine mesure dans la satisfaction de ses besoins. Si donc il fait abus de sa liberté pour se livrer à des excès, si la volupté tarit en lui les sources de la vie, s'il affaiblit la vigueur de son tempérament par des habitudes vicieuses, s'il ruine ses forces par un régime qui ne soit pas en rapport avec sa constitution, a-t-il le droit de se plaindre des maux qu'il souffre par suite de la violation des lois de la nature? Quant aux maladies et aux infirmités dont l'homme n'est pas directement la cause, la question se trouvera résolue par les considérations suivantes.

La douleur, envisagée dans sa fin, peut être présentée sous plusieurs points de vue, dont chacun tend à démontrer la sagesse de la Providence. Et d'abord elle est un moyen de conservation. Nous prenons l'homme tel qu'il est dans l'ordre actuel des choses, vulnérable par tous les points de son organisation, accessible à toutes les causes de destruction qui peuvent menacer son existence, exposé à une foule de dangers, et incapable de résister à l'action de certaines forces hors de proportion avec sa faiblesse et sa fragilité. Or, si l'homme était insensible à la douleur, comment serait-il averti de la présence du danger; comment se mettrait-il en garde contre l'action destructive des causes malfaisantes avec lesquelles il se trouverait en rapport? La douleur est donc pour lui comme une sentinelle vigilante placée à la porte de ses sens, pour le rappeler au soin de sa conservation, et le mettre en demeure de repousser ce qui peut lui nuire, ou de s'arrêter là où, en continuant à satisfaire ses appétits, il franchirait les bornes de la modération et de la tempérance. Ainsi, la douleur éveille son industrie, l'excite à chercher en lui-même des ressources à opposer soit aux besoins du dedans, soit aux dangers du dehors, et, en le mettant continuellement en lutte avec les forces de la nature, lui fournit sans cesse l'occasion de développer sa force. Ajoutons que la douleur, par son contraste même avec la jouissance et le bien-être, n'est pas inutile au bonheur, dont elle redouble le sentiment et le prix.

En second lieu, le mal physique est un moyen d'épreuve et de vertu. Dans la condition actuelle de l'humanité, notre per-

fectionnement moral n'est possible qu'au prix de la souffrance et du sacrifice. La liberté de l'homme n'a été mise en présence des difficultés et des obstacles dont la vie est semée, que pour lui donner l'occasion de mériter par l'acceptation volontaire de la douleur et de la privation. Ce qu'on appelle patience, résignation, courage, n'est que l'exercice de la volonté s'appliquant aux choses pénibles de la vie, et déployant à leur sujet toute la force qui est en elle. On n'est patient et résigné que contre les maux qui sont sans remède; on n'est courageux qu'en présence de l'adversité qui nous frappe, ou des périls qu'il faut braver, ou des obstacles qu'il faut vaincre. On n'est fidèle, et dévoué à ses amis, à son pays, qu'en présence des dangers qui les menacent, ou des revers qui les atteignent. On n'est bienfaisant et charitable qu'en présence des misères et des infirmités sans nombre que nous avons à soulager. Il n'est pas une vertu qui ne nous coûte, ou une larme, ou un sacrifice d'amour-propre, ou l'abandon de quelque intérêt personnel : et dans cette lutte de la conscience contre les mouvements de la sensibilité et les résistances de la nature, l'accomplissement du bien est d'autant plus méritoire que nous avons fait preuve de plus d'abnégation et souvent de plus de constance à souffrir.

Enfin, le mal physique est une peine et un moyen d'expiation, et c'est ce qui achève de justifier la Providence; car une peine n'est voulue par celui qui l'inflige, que comme suite nécessaire des actes produits par les volontés qui lui sont subordonnées, de sorte que Dieu en affligeant le coupable, ne fait que tirer du principe que celui-ci a posé lui-même, la conséquence rigoureuse qu'il renferme. Dieu, a dit saint Thomas, est l'auteur du mal qui punit, et non de celui qui souille. C'est donc véritablement l'auteur du mal qui souille, qui est la cause du mal qui punit, puisque la volonté qui prévarique détermine la volonté qui châtie, et qu'il n'y a punition que parce que d'abord il y a eu crime. Le mal physique, dit M. de Maistre, n'a pu entrer dans l'univers que par la faute des créatures libres, il ne peut y être que comme remède ou expiation, et par conséquent il ne peut avoir Dieu pour auteur direct.

Il s'agit donc uniquement de savoir si, la faute une fois commise, l'assujettissement de l'homme au mal physique, comme expiation ou comme remède, peut fournir prétexte pour accuser Dieu de manquer de justice et de bonté. Et d'abord, toute faute a son explication dans la recherche de quelque jouissance illicite que la volonté au service de la passion a préférée au devoir. Il n'est pas un crime qui n'ait pour fin plus ou moins prochaine la satisfaction de quelqu'un de ces penchants naturels qui ont les sens pour objet, et qui se rapportent soit à nos intérêts matériels, soit à nos plaisirs. C'est toujours par le corps ou pour le corps que nous péchons ; et si l'on y regarde de près, on reconnaîtra que tous nos sentiments, même les plus métaphysiques, tels que l'orgueil, la vanité, l'envie, etc., ont leur véhicule dans les mouvements de la chair, et ont pour but la possession de quelque bien purement temporel. Or, la loi morale a pour objet de réprimer les tendances de la chair, pour faire prédominer les tendances de l'esprit, de nous détourner des biens selon les sens, pour nous reporter vers les biens éternels, vers les véritables biens. Lors donc que l'homme a sacrifié son âme à son corps, en recherchant les jouissances sensuelles, et en méconnaissant ainsi sa destinée, n'est il pas juste et naturel qu'il trouve dans cette matière à laquelle il a voulu borner ses désirs, dans laquelle il a concentré ses affections, le châtiment de ses infractions à la loi de son être, et que le mal physique le punisse dans cette chair qu'il prétendait faire l'instrument de son bonheur? La douleur est donc l'expiation la plus logique des voluptés coupables, des biens physiques obtenus par le crime, et Dieu ne pouvait choisir un moyen plus équitable de proportionner la peine à la faute.

Mais la douleur n'est pas seulement une expiation, un moyen de racheter le crime commis par l'acceptation résignée du châtiment ; elle est encore un remède, un moyen de guérison. Et, en effet, quel plus puissant motif de retour à la vertu, de mépris pour les jouissances du corps, d'attachement aux seuls biens que nous devons poursuivre, que la fragilité de notre nature mortelle, que les infirmités de la chair, que les souffrances et les dégoûts amers qui viennent sans cesse corrom-

pre nos joies sensuelles? Au milieu de ces continuelles déceptions, causées par les défaillances et les faiblesses d'une nature si impropre au bonheur, quel prix l'homme raisonnable peut-il attacher à ce corps dont chaque jouissance coûte à l'âme une douleur, un regret ou un remords, dont toutes les fonctions sont pour elles une occasion de souffrir, et dont elle ne peut subir la tyrannie, sans que le sentiment de sa dégradation ne la ramène au désir de secouer le joug de la matière et de recouvrer son indépendance?

Mais tout cela, nous dira-t-on, n'explique point pourquoi le juste souffre, pourquoi, dans l'ordre temporel, il n'est pas exempt des maux qui peuvent affliger le coupable, et pourquoi le méchant n'est pas privé des biens dont le juste peut jouir. Que le méchant expie ses crimes par la douleur, et que l'homme vicieux soit ramené à la vertu par la vanité même des plaisirs sensuels, et par la considération des infirmités auxquelles son corps est sujet, cela se conçoit. Mais le juste devrait-il être soumis à une condition si misérable; et ses souffrances ne semblent-elles pas accuser la justice et la bonté de Dieu?

Nous répondrons d'abord que pour que le juste fût exempt des maux qui affligent le coupable, il faudrait que Dieu intervertît à chaque instant les lois de la nature. Un orage vient ravager les moissons, une inondation vient dévaster les campagnes ; parce que je suis juste, faut-il que Dieu fasse autant de miracles, pour me préserver de ces fléaux, pour empêcher l'effet des divers accidents qui peuvent menacer ma santé ou ma vie? Sans doute il le peut, et quelquefois il le fait. Mais avons-nous droit d'exiger qu'il dérange le cours ordinaire des choses pour garantir nos personnes ou nos biens des malheurs qui sont la suite naturelle de la position dans laquelle nous nous trouvons par rapport à certains phénomènes?

Et d'ailleurs, quelque justes que nous soyons, nous ne le sommes jamais au point de pouvoir dire que nous n'avons absolument rien à expier. Quel homme est assez maître de sa volonté pour pratiquer tout le bien qui lui est commandé, pour éviter tout le mal qui lui est défendu, pour ne faillir à aucun des devoirs qu'il a à remplir? Quelle vertu est assez

pure, pour n'avoir aucune tache à effacer, aucun reproche à se faire? Or, si l'homme le plus vertueux n'est pas exempt de fautes et de faiblesses, la loi d'expiation s'applique à lui comme aux autres hommes; et si nous considérons la grandeur de l'outrage que fait à Dieu la plus légère offense, la moindre infraction à sa volonté souveraine, nous comprendrons qu'il ne souffre en définitive que ce qu'il a mérité de souffrir.

Mais, objecte-t-on encore, les méchants sont souvent ceux qui souffrent le moins sur la terre. Les afflictions les plus grandes, les expiations les plus cruelles n'atteignent pas toujours les plus vicieux et les plus criminels; et presque toujours c'est sur les bons que tombent les plus douloureuses épreuves, et les plus dures adversités. Le bonheur des méchants comparé au malheur des justes, n'est-ce pas là précisément ce qui fait le scandale de la raison humaine? Nous verrons plus tard comment cette inégalité de partage se trouve réparée dans l'autre vie, et comment l'immortalité de l'âme fait justice de toutes ces objections.

Mais est-il vrai que les méchants sont plus heureux que les bons? Est-il vrai que tout leur réussisse? Dans une pareille question, il ne faut jamais, dit M. de Maistre, considérer l'individu. La loi générale, la loi visible et évidemment juste est que la plus grande masse de bonheur même temporel, appartient non pas à l'homme vertueux, mais à la vertu, et la plus grande masse de malheur au vice et au crime, et non pas aux vicieux et aux criminels. Il ne s'agit donc pas de comparer tel scélérat à tel juste, et de fonder sur la prospérité de l'un et sur l'infortune de l'autre une accusation contre la Providence, mais de comparer le sort de la vertu sur la terre à celui du crime.

Or, dans l'ordre physique, il est incontestable que la santé, avec tous les biens et toutes les jouissances qui l'accompagnent est généralement le prix de la tempérance et de la modération, et qu'user sobrement de la vie, est le moyen le plus sûr de prolonger et de conserver intactes les facultés corporelles. Dans l'ordre moral, il est certain que la tranquillité de l'âme et la paix de la conscience sont les conditions essentielles du bonheur, et que ce qui trouble le plus la vie, ce qui nous rend

le plus malheureux, ce sont les erreurs de l'esprit, les passions du cœur, et toutes les anxiétés, tous les remords et tous les mécomptes qui en sont la suite. Dans l'ordre social, et pour peu que la société soit ordonnée conformément aux lois de la raison, il est évident que tout a été disposé plutôt dans l'intérêt des hommes de bien que dans celui des méchants.

Enfin il nous reste à répondre à une dernière objection. On admet le mal physique comme expiation des fautes personnelles qu'on a commises. Mais l'enfant qui vient de naître est innocent. Il n'a point encore péché ; il n'a donc rien à expier. Cependant, il souffre sur le seuil même de la vie, c'est-à-dire, avant même tout exercice de la connaissance et de la liberté : c'est ici le dogme catholique du péché originel et de son imputation à toute la race d'Adam, qui se trouve en cause.

L'imputation du péché originel à toute la postérité du premier homme est un mystère, mais non point une contradiction ; car elle n'est que l'application de cette loi générale, en vertu de laquelle tout être qui se reproduit ne saurait produire que son semblable. Loi qui nous semble fort naturelle dans l'ordre physique, et qui ne l'est pas moins dans l'ordre moral. Il y a des maladies héréditaires qui se propagent par la voie de la génération, qui se transmettent avec le sang, et que la science explique par le vice de tempérament et de constitution qui existait originairement dans les auteurs des familles où elles se perpétuent; et nul n'est tenté de s'étonner qu'il en soit ainsi. Il est tout simple que d'un principe vicié ne puissent sortir que des effets de même nature. Cette loi était bien connue des Lacédémoniens, dont la législation condamnait à la mort les enfants faibles et mal constitués, et ne favorisait les mariages qu'entre jeunes gens robustes, vigoureux et sains.

Or, nous ne voyons pas comment il en pourrait être autrement dans l'ordre moral. Le péché originel est une chute, une dégradation de la nature humaine. Cette dégradation a atteint l'âme tout entière, elle a dû la séparer de Dieu, et rompre le lien qui l'unissait intimement à son principe. L'âme ainsi souillée par la faute primitive, déchue de son innocence première, portait dès lors en elle un germe de corruption qui devait produire des fruits analogues. En effet, l'homme ne pou-

vait plus procéder à l'acte générateur qu'avec sa nature dégradée, c'est-à-dire, avec une intelligence condamnée à l'ignorance, avec un cœur livré à la concupiscence, avec une volonté pervertie par la désobéissance et par l'orgueil, devenue impuissante pour le bien par la prédominance du penchant au mal, enfin avec un corps contre lequel avait été prononcée une sentence de mort. Comment l'homme aurait-il donc pu transmettre à ses descendants ce qui n'était plus en lui, l'innocence, l'amour du bien, la claire vision de la vérité, un esprit libre et dégagé de toute passion mauvaise, enfin l'immortalité? Encore une fois, tout être qui se reproduit ne peut produire que son semblable, et cela sous le rapport des qualités morales, comme sous celui des qualités physiques. Si donc les êtres intelligents ne peuvent engendrer que des êtres intelligents, et les êtres libres que des êtres libres, il est nécessaire de nous accorder que des êtres corrompus et portés au mal ne peuvent engendrer que des êtres corrompus et portés au mal, et des êtres mortels que des êtres mortels. Ce serait, au contraire, une chose en opposition avec toutes les lois connues qui régissent l'univers, que des créatures souillées produisissent des natures sans tache, que du sein du crime pussent sortir l'innocence et l'impeccabilité, et que des corps dévoués à la douleur et à la mort pussent donner la vie à des corps impassibles et immortels.

3° Nous sera-t-il plus difficile de combattre les objections qui se tirent du mal moral? Ici la réfutation se trouve dans la question même ; car qu'est-ce que le mal moral, sinon l'abus volontaire de la liberté? Mais alors il ne vient donc pas de Dieu, puisqu'il dépendait de l'homme de l'éviter. Se plaindre du mal moral, c'est donc se plaindre que l'homme a été créé libre, puisque la liberté implique nécessairement la possibilité d'en abuser ; mais se plaindre de la liberté, c'est reprocher à Dieu de nous avoir élevés au-dessus de tous les autres êtres par le plus beau et le plus noble des attributs; n'est-ce pas la liberté qui nous distingue des animaux ; n'est-ce pas elle qui fait la dignité et l'excellence de notre nature; n'est-ce pas par elle que nous ressemblons à Dieu? Mais Dieu, dit-on, en nous faisant ce fatal présent, savait que nous en ferions un mauvais usage; il a donc manqué de sagesse et de bonté,

en nous mettant entre les mains cet instrument de mort. Mieux vaudrait l'instinct, qui ne trompe jamais et qui conduit les êtres à leur destination, sans leur laisser la possibilité de s'égarer. Ainsi les contradicteurs de la Providence en sont réduits à envier le sort des brutes, et il leur paraîtrait plus désirable d'être placés sous l'empire de la fatalité, et d'agir sans conscience d'eux-mêmes, que de jouir de la sublime prérogative de disposer de leurs destinées, et d'agir par raison et par choix. Mais c'est précisément sur cette faculté de choisir et de se déterminer par lui-même que se mesure le degré de félicité auquel il est permis à l'homme d'aspirer; car c'est une loi qui n'admet point d'exception, que la perfection des êtres et le bonheur auquel ils peuvent prétendre soient en proportion de leur intelligence et de leur liberté, et que leurs destinées soient d'autant plus glorieuses qu'ils dépendent moins de la nécessité et qu'ils possèdent à un plus haut degré le privilége de se gouverner eux-mêmes. « La liberté, dit M. Frayssinous, a été donnée à l'homme pour qu'il embrassât le bien par choix et qu'il eût le mérite de le pratiquer : il est vrai que, libre de choisir entre le vice et la vertu, il peut se tourner vers des objets indignes de ses affections, s'attacher à ce qui est défendu, faire le mal en un mot; mais ce n'est pas pour cela que Dieu l'a fait libre; la liberté vient de Dieu; l'abus vient de l'homme; sa détermination au mal est son ouvrage. Le mal est si peu la fin que le Créateur s'est proposée, qu'il a donné à l'homme le sentiment du bien, la conscience, le remords, la raison, pour démêler la vertu d'avec le vice, pour éviter l'une et pour pratiquer l'autre, et la religion nous fait connaître tout ce que sa Providence ajoute de secours divins pour éclairer nos esprits et remuer nos cœurs. Qui ne voit pas, au reste, que permettre le mal, n'est pas la même chose que le vouloir et le faire? »

Ainsi le mal moral résultant de l'abus de la liberté, la liberté étant un bienfait et un moyen de bonheur, le plus grand bonheur pour l'homme étant d'arriver à la perfection par l'accomplissement du devoir et par la vertu, la vertu n'étant généralement possible, du moins dans l'ordre actuel des choses, que par le sacrifice et par le mal physique, le mal physique

étant d'ailleurs un moyen d'expier les prévarications de la volonté contre la loi morale, il s'ensuit que l'existence du mal se concilie parfaitement avec la bonté et la justice de Dieu, et que toutes les plaintes de l'homme contre la Providence sont sans fondement et sans raison.

MORALE.

L'HOMME.

Il faut partir de l'existence de Dieu, pour rendre raison de l'humanité; il faut connaître l'origine de l'homme, pour bien connaître sa nature et sa destinée ; car la raison de toutes les choses créées est dans leur cause, et connaître la cause ou le principe des êtres, c'est les connaître dans ce qu'ils ont de plus fondamental, dans leurs conditions même d'existence. Du moment que je sais ce qu'est Dieu, je sais par là même ce qu'est l'homme ; et si la psychologie détermine ses facultés et en explique les opérations , la théodicée seule m'en indique l'usage et m'en révèle la destination. La philosophie ne peut donc plus s'égarer, lorsque s'éclairant, à la fois des lumières de la raison et de la révélation, elle a recueilli sur Dieu toutes les notions que l'esprit humain peut puiser dans le triple témoignage de la conscience individuelle, du sens commun et de l'Évangile. Je dis de l'Évangile, car il serait étrange que la philosophie restât en dehors de la foi chrétienne, au milieu du monde chrétien, et refusât d'en croire Dieu sur sa parole, lorsque Dieu lui-même lui enseigne ce qu'il est. Cette prétention d'indépendance à l'égard d'une vérité soumise à dix-huit cents ans d'épreuve est une profonde niaiserie ; et s'il y a quelque chose de ridicule au monde, c'est l'hypothèse de deux ordres de vérités théologiques, étrangers l'un à l'autre, en opposition l'un avec

l'autre, ayant l'un la science, l'autre la foi pour bases, et pouvant, chacun de son côté régir, une portion de l'humanité sans se nuire, sans entrer en lutte, sans se disputer violemment l'empire des intelligences.

PREMIÈRE SECTION.

NATURE ET DESTINÉE DE L'HOMME.

CHAPITRE I.

IDENTITÉ CONSTANTE DE LA NATURE HUMAINE.

« Quand l'auteur des choses, dit Herder, dans son style poétique, eut achevé son ouvrage, et épuisé en apparence toutes les formes possibles sur notre terre, il s'arrêta et contempla le produit de ses mains ; et comme il vit que la terre manquait de son principal ornement, de son souverain et d'un second créateur, il prit conseil en lui-même, il combina entre elles les formes, et composa son chef-d'œuvre, la beauté humaine. Avec une affection de père, il tendit la main à la créature de sa pensée, et lui dit : Sois debout sur la terre! abandonné à toi-même, tu eusses été un animal, semblable aux autres animaux ; mais par mon appui et mon amour, marche la tête levée et sois le dieu des animaux. »

Déjà un poète de l'antiquité avait dit :

Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus. OVIDE,

Cette idée est belle, noble et vraie. Il est certain que l'attitude droite de l'homme n'est naturelle qu'à lui, et que cette forme d'organisation, commune à toute son espèce, en est, sous le rapport physique, le caractère distinctif. Il est certain encore que cette attitude est parfaitement en rapport avec la destination d'un être doué de la pensée, et investi du commandement et de l'empire sur tous les animaux.

Mais hâtons-nous de le dire ; ce qui distingue l'homme de la brute, ce qui établit entre eux une incommensurable distance, c'est la pensée, c'est la raison, c'est l'intelligence. Que Dieu ait approprié les formes organiques de l'homme à la dignité de la substance spirituelle qui devait en régler les mouvements, c'est ce qui nous paraît hors de doute ; mais ce n'est point par les apparences extérieures que l'homme doit être jugé, c'est par les résultats de ses facultés intellectuelles et morales.

Aucun animal n'a le langage de l'homme, et encore moins ses Écritures, ses traditions, sa religion, ses droits et ses lois si diverses et si changeantes ; aucun animal n'a ses vêtements, son habitation, ses arts, son industrie, sa manière de vivre indépendante, ses habitudes si variées selon les temps, les lieux et les climats, ses penchants indomptés, et ces opinions flottantes et mobiles qui distinguent presque chaque individu du genre humain. Or, voilà ce qui est primitif en lui, ce qui n'est pas le produit d'une action lente et progressive de la nature, le résultat d'une progression ascendante, qui, prenant l'homme dans la condition originaire de pure animalité, l'aurait fait passer graduellement et par une série de transitions plus ou moins rapides de l'état brut à l'état d'être intelligent et libre. La raison, ce rayon divin qui illumine la conscience de l'homme, n'est pas une végétation, une excroissance de la matière, qui puisse naître sous l'action des forces de la nature, et se développer comme une plante parasite dans certaines circonstances données. C'est une création spontanée de Dieu, résultat d'un acte exprès et spécial de sa volonté, chef-d'œuvre de sa toute-puissance, don sublime, sans lequel le plus beau corps ne serait qu'une machine inerte, qu'une statue dénuée de sentiment et de vie. L'homme n'existe donc en tant qu'homme que par la raison ; et comme la raison, avec toutes les facultés qu'elle suppose, a été créée *à priori* avec une intention positive et pour une fin déterminée, comme elle est de sa nature absolument incommunicable d'une espèce à une autre, il est évident que ce n'est pas elle qui est dépendante de l'organisme, mais que c'est au contraire l'organisme qui a été disposé par le Créateur pour être en rapport avec elle, et

pour répondre à tous ses besoins. Donc l'homme a toujours été homme, toujours semblable à lui-même, c'est-à-dire doué de raison et de liberté, et par conséquent pourvu d'organes adaptés à l'exercice de l'une et de l'autre.

CHAPITRE II.

UNITÉ DE L'ESPÈCE HUMAINE.

Ce qui frappe dans les récits des voyageurs qui ont visité les diverses contrées de la terre, et qui nous ont laissé des relations sur les différentes tribus ou peuplades qui les habitent, c'est, indépendamment de la variété infinie des coutumes et des usages, la variété tout aussi grande des formes, des physionomies et des organisations.

Ici se présente donc la question de savoir si cette immense variété de formes et de physionomies est compatible avec l'unité de l'espèce humaine.

Si Dieu avait créé une race pour chaque contrée de la terre, pour chaque continent, pour chaque climat, on ne comprendrait plus l'identité de la nature humaine, ce penchant à la sociabilité qui porte les peuples des deux hémisphères à s'unir, à se mélanger d'une manière indéfinie, ces sympathies qui confondent tout le genre humain dans un même sentiment d'humanité et de fraternité, cette universalité de rapports et de devoirs qui les rattachent tous à une même morale, à une loi commune et identique; on ne comprendrait pas davantage cette appropriation de l'organisation humaine à tous les climats et à toutes les températures, cette facilité prouvée par l'expérience et par l'histoire, que l'homme a eue dans tous les temps de s'accommoder à toutes les zones et de pouvoir vivre également au milieu des glaces du pôle, et sous les ardeurs brûlantes de la ligne équinoxiale. Il nous semble que si chaque contrée de la terre avait eu sa création propre, chaque race aurait dû avoir, selon la diversité des climats, ses conditions particulières d'existence, et que notre globe terrestre aurait dû être partagé entre elles, comme il l'est évidemment pour les différentes espèces d'animaux. On ne voit point de lions et de panthères au Groenland, ni de ren-

nes sous la zone torride. Chaque partie du monde a sa flore et sa zoologie. Par une conséquence nécessaire, bien loin qu'il pût y avoir sympathie et fraternité entre les diverses races de l'homme, il devrait y avoir entre elles une ligne de démarcation infranchissable, et le genre humain, par la force même de ses différentes origines, et par conséquent de ses diverses destinées, eût dû être éternellement en guerre avec lui-même. Une pareille hypothèse est absurde et contradictoire avec le but évident de la création et de l'humanité.

La science fournit aux défenseurs des traditions bibliques deux moyens de prouver l'unité de l'espèce humaine : le premier consiste à démontrer par la physiologie et l'histoire naturelle de l'homme, que toutes les variétés de l'espèce humaine remontent en se groupant à une famille primitive, provenant elle-même d'un couple unique créé par notre Père commun à l'origine des temps. Le second s'appuie sur la philologie, et établit par la comparaison des langues entre elles que toutes ne sont que des ramifications d'un langage primitif.

CHAPITRE III.

PERFECTIBILITÉ DE L'HOMME : EXAMEN DE LA DOCTRINE DU PROGRÈS.

Mais l'identité de la nature humaine n'admet-elle aucune modification, aucune progression? et sa destinée est-elle de rester à jamais stationnaire dans un certain ordre de conditions d'existence toujours le même ? Nous répondrons que l'homme est perfectible, mais dans les limites de sa nature, et dans la proportion de ses forces : ce qui exclut toute idée de perfectibilité indéfinie; car une nature finie, déterminée, par conséquent bornée dans sa puissance, ne peut être indéfiniment progressive. Il y a nécessairement des choses qui lui sont impossibles : il y a un terme qu'elle ne peut dépasser; autrement, elle cesserait d'être elle-même, en sortant de la sphère des attributs par lesquels elle est ce qu'elle doit être.

« Le mot progrès, dit M. Buchez, appliqué à l'humanité, et toujours entendu dans la plus vulgaire signification, suppose l'existence : 1° d'une activité douée de volonté, de li-

liberté et d'intelligence; 2° d'un but qui mesure le mouvement de cette activité; 3° d'un milieu qui fait obstacle, et contre lequel l'activité lutte pour atteindre le but; 4° d'une réceptivité conservatrice du résultat de tous les efforts; 5° enfin, la réalisation du but. Il faut que toutes ces existences soient séparées, indépendantes les unes des autres; autrement, il en serait comme si aucune d'elles n'existait; le progrès ne serait pas. »

Nous acceptons cette définition. Mais par là même il est évident que sous le point de vue du corps, l'homme n'est susceptible d'aucune progression; car quelle action la volonté de l'homme peut-elle exercer sur son organisme et sur ses facultés physiques? Quel but pourrait-elle se proposer d'atteindre, dans le mouvement d'activité par lequel elle essaierait de perfectionner les organes ou les fonctions de la vie animale? De quels moyens se servirait-elle pour sortir successivement des conditions d'existence matérielle auxquelles le corps est assujetti, et pour se procurer des conditions meilleures, lorsqu'il lui est complètement impossible de modifier un seul des éléments dont il se compose et au milieu desquels il naît, se développe et meurt? quelle serait d'ailleurs la réceptivité conservatrice du résultat des efforts de la volonté pour perfectionner l'état du corps? ce ne pourrait être que le corps lui-même, dont la capacité pour recevoir et conserver la vie a été immuablement déterminée par le Créateur, et dont l'organisation si fragile est incessamment aux prises avec les forces destructives de la nature. Enfin, pour réaliser le but qu'on veut atteindre, il faut passer par une suite de termes ayant entre eux un rapport de croissance, et dont chacun est moyen entre ce qui le précède et ce qui le suit. Or, quels termes la volonté de l'homme devrait-elle parcourir, pour entrer dans la voie du perfectionnement, lorsque nul ne conçoit, ou du moins ne saurait préciser exactement le but vers lequel devraient se diriger les efforts de l'activité humaine.

Le progrès du corps ne pourrait être qu'un nouveau système d'organes plus en rapport avec sa destination, ou une plus grande somme de forces physiques, ou une plus grande aptitude à retenir la vie. Or, la substitution d'un nouveau

système d'organes au système actuel ne serait rien moins qu'une création : et nous n'avons pas besoin de prouver que l'homme ne crée rien. D'un autre côté, l'histoire constate un mouvement de dégénération plutôt qu'un mouvement de croissance et de progression sous le rapport de la constitution organique et des forces physiques. Depuis quatre mille ans le genre humain a certainement plutôt perdu que gagné en vigueur, en longévité, en puissance corporelle ; et cela s'explique par plusieurs raisons.

Mais l'homme n'est pas seulement corps ; il est esprit, doué d'activité et de mémoire, d'intelligence et de liberté, et par cela même créé pour une fin autre que la matière, par conséquent indépendant, quant à son développement psychologique et moral, des lois inflexibles de la nature physique. « L'homme a de plus, dit M. Buchez, reçu le don du langage, à l'aide duquel il rend communs à tous ses semblables les fruits de son expérience ou de ses travaux personnels. En outre, la société des hommes est tellement constituée qu'elle ne meurt pas ; tous les âges y sont mêlés : en sorte que pendant que les vieillards se reposent ou meurent, les adultes agissent et travaillent, et les enfants et les jeunes gens apprennent et recueillent le fruit des expériences et des travaux non-seulement des temps qui ont précédé ceux où ils sont nés, mais encore du temps où ils vivent. Eux-mêmes, lorsqu'ils seront adultes, ajouteront à cette expérience. Ainsi, l'espèce humaine a une mémoire commune et une activité commune ; la mémoire recueille et accumule ; l'activité, qui est incessante, accroît les matériaux de la mémoire. Or, en additionnant ensemble et multipliant par le temps : 1° une mémoire qui ne perd rien, et 2° une activité qui apporte sans cesse de nouvelles richesses, on trouve qu'il s'ensuit un accroissement inévitable dans l'ordre intellectuel. Ainsi le progrès est une conséquence nécessaire de la constitution de l'homme et de l'humanité. »

Mais sous quels rapports et dans quelles limites l'humanité est-elle perfectible ?

L'activité de l'esprit humain ne peut, en définitive, s'appliquer qu'à ces trois termes : Dieu, la société, la nature. Parcourez le cercle entier de la science, tout se réduit pour elle à

mettre l'homme en rapport avec le monde supérieur ou invisible par la religion, avec le monde social par la morale et la politique, avec le monde matériel par les arts et l'industrie. Si donc nous montrons comment l'humanité s'est développée sous le triple rapport que nous venons d'indiquer, nous aurons résolu la question qui nous occupe.

Et d'abord, il convient de déterminer le but que l'humanité devait atteindre sous les trois points de vue dont nous parlons, pour qu'on puisse juger si, du point de départ au dernier terme, il y a eu réellement progrès et perfectionnement.

Or, le but à atteindre en fait de religion, c'est la parfaite connaissance, c'est la possession complète de la vérité sur Dieu, et sur les rapports de l'homme avec Dieu ; voilà pour ce qui concerne l'intelligence. C'est, en second lieu, l'exacte et parfaite conformité des sentiments et des actes avec les croyances et les principes de jugement qui se rapportent à Dieu et au culte que l'homme doit lui rendre. Voilà pour ce qui concerne le cœur et la volonté.

Le but à atteindre, en fait de société, c'est, sous le point de vue de la morale, la parfaite connaissance des véritables destinées de l'homme, de la véritable fin des actions humaines, des vrais principes du juste et du bien, des vrais rapports de l'homme avec ses semblables ; et la parfaite subordination des appétits de la chair, des instincts égoïstes, des passions animales, aux lois de l'esprit, aux intérêts de l'humanité, aux règles éternelles de la conscience : c'est, sous le point de vue de la politique, la connaissance parfaite de la véritable source et de la véritable destination du pouvoir, des vrais principes de la loi, de la vraie nature et des véritables motifs de l'obéissance, des vrais besoins de l'homme social, des vrais intérêts des peuples, des vrais rapports qui doivent lier entre elles les individualités au sein de la famille, les familles au sein de l'État, et les nations au sein de l'humanité ; c'est la parfaite satisfaction de toutes les exigences de la justice, le parfait maintien de tous les droits légitimes, la parfaite liberté de la conscience dans l'accomplissement des véritables destinées de l'homme, le parfait accord des volontés pour concourir au bien commun, enfin la parfaite réalisation de toutes les conditions

morales d'existence par lesquelles vivent, se soutiennent et prospèrent les empires.

Le but à atteindre en fait d'arts et d'industrie, c'est la parfaite connaissance des secrets de la nature et de ses lois, c'est le meilleur emploi possible des forces extérieures pour la satisfaction des besoins temporels de l'homme, pour l'augmentation de ses jouissances, pour l'accroissement de ses richesses; en un mot, pour sa conservation, sa défense et son bien-être.

Maintenant, le but et le point de départ étant comparés l'un à l'autre, il sera certain que l'humanité a été constamment en progrès, si l'histoire nous la montre passant par une suite de termes qui la rapprochent de plus en plus de la perfection.

Or, que nous apprend l'histoire d'accord avec la révélation? Que l'état primitif de l'homme a été un état de perfection, suivi bientôt d'un état de dégradation et de déchéance.

L'homme ayant succombé à l'épreuve à laquelle sa liberté avait été soumise, cette chute a nécessairement détruit l'harmonie de son intelligence avec la vérité, et celle de sa volonté avec la loi divine. En un mot, l'erreur et la corruption ont dû être la conséquence de sa première incrédulité et de sa première révolte.

Secondement, l'interversion de ses rapports avec Dieu, source du vrai et du bien, a dû reporter toute l'activité de son intelligence sur l'étude de la nature extérieure, et toute l'énergie, toute la puissance de sa volonté sur la recherche des moyens qui pouvaient la mettre en rapport avec ses besoins et son bien-être.

Deux conséquences devaient découler de ces deux prémisses: la première, c'est que l'homme, concentrant toute son activité sur la matière, devait se perfectionner dans ses moyens de jouissance, à mesure qu'il se dégradait sous le rapport moral par l'oubli des croyances traditionnelles et des devoirs qu'elles lui imposent. La seconde, c'est que l'industrialisme ne se rapportant qu'à son bien-être individuel, le lien social devait tendre à se dissoudre à mesure que le principe de l'égoïsme se substituait au principe de l'humanité. Ainsi, tandis que les

arts marchaient de progrès en progrès, la religion, la morale et la société se dénaturaient et se corrompaient dans la même proportion.

Une double nécessité se faisait donc sentir en même temps : nécessité d'une providence conservatrice pour maintenir la société et l'empêcher de tomber dans une dissolution complète ; nécessité d'une régénération morale et d'une seconde révélation, pour rétablir les rapports de l'intelligence et de la volonté humaine avec la vérité méconnue et avec la loi divine oubliée.

En un mot, avant le christianisme, l'humanité, au lieu de marcher vers le progrès, marche de plus en plus vers le dernier terme de la corruption et de la décadence morale. Ce n'est qu'à dater du christianisme qu'elle se relève et redevient perfectible. Mais ce merveilleux changement n'a pas son explication dans la nature de l'homme, mais dans la vertu du Rédempteur.

CHAPITRE IV.

LA CONNAISSANCE DE DIEU DÉTERMINE L'OBJET DE L'INTELLIGENCE, DE L'AMOUR ET DE LA VOLONTÉ. DU SOUVERAIN BIEN.

Par cela seul que l'homme a l'idée de la perfection, toutes les tendances de sa nature doivent aspirer au bien parfait ; car il serait contradictoire que ce bien parfait fût conçu par son esprit sans être le terme de ses désirs et le but de ses recherches. L'homme se propose toujours une fin en agissant, et la fin qu'il a constamment en vue, le but auquel il s'efforce incessamment de parvenir, c'est le bonheur. Il n'agit que pour atteindre un bien soit réel, soit imaginaire, que pour réaliser l'idéal de perfection qui constitue pour lui la souveraine félicité ; car la volonté ne peut s'attacher qu'à ce qui lui paraît bon, et digne d'être aimé.

Et ici, ne nous y trompons pas. Indépendamment des fins prochaines et diverses qui peuvent être le but immédiat de nos actions, il en est toujours une ultérieure et lointaine à laquelle nous rapportons toutes les autres ; ainsi, lorsque faisant l'aumône à un malheureux je me propose de soulager sa mi-

sère, mon intention ne s'arrête pas généralement à ce fait matériel, et dépasse toujours les limites de l'acte et de ses résultats actuels. C'est toujours par un sentiment d'humanité et en vue du devoir qui m'oblige envers mes semblables que j'agis ainsi. Mais l'accomplissement même de ce devoir n'est pas encore la fin dernière que mon action a pour but d'atteindre. Par l'exercice de la vertu et de la charité, je me conforme à la volonté divine, j'imite la bonté infinie de Dieu, je m'approche de la perfection autant qu'il est donné à la nature humaine, je mérite les récompenses que le suprême rémunérateur promet à ceux qui le servent dans les pauvres, et j'ai par là l'espoir d'atteindre ce bien parfait qui, pour le philosophe comme pour le chrétien, ne peut être que la participation de l'âme humaine à la souveraine béatitude de Dieu même. Ainsi, la fin dernière de l'homme, la seule en qui l'amour et la volonté trouvent leur repos absolu, la pleine et entière possession de leur objet, est celle à l'accomplissement de laquelle tendent toutes les autres, et qui ne se rapporte elle-même à aucune autre fin.

Il résulte de ce qui précède, que l'homme est invinciblement porté par sa nature à chercher le bonheur ; car il n'accomplit aucun acte, sans le concevoir, à tort ou à raison, comme un moyen de se rendre heureux. Ce n'est donc que par la connaissance exacte de la nature des choses, et de leurs rapports avec nous, que nous pouvons découvrir leur convenance ou leur disconvenance avec notre félicité.

Or, que la fin dernière de l'homme ne puisse être que Dieu lui-même, et que par conséquent notre devoir soit de lui rapporter toutes nos actions, comme à notre fin suprême, c'est ce qu'il est presque inutile de chercher à démontrer, après ce que nous venons de dire.

Que renferme l'idée de bonheur ? Dans l'opinion des ignorants comme dans celle des philosophes, le bonheur, c'est cette satisfaction intérieure et sans mélange, dont l'âme tout entière est remplie, quand elle possède complètement le bien qu'elle a désiré. Mais les désirs de l'homme sont immenses. Nous ne voulons pas être heureux à demi, mais d'une manière parfaite et absolue. Ce qui est l'objet de nos vœux et de nos espérances, c'est une félicité souveraine, qui remplisse toute

la capacité de notre âme, et qui ne lui laisse plus aucun souhait à former. En un mot, l'homme par sa nature, par ses penchants les plus forts, les plus indestructibles, est évidemment destiné au vrai et suprême bonheur, à moins de supposer, chose absurde, que ce désir infini d'être heureux serait sans objet, et que Dieu se serait plu à nous tromper, en nous présentant l'image décevante d'une félicité qu'il nous serait à jamais impossible de réaliser.

Mais il est certain que l'homme ne peut trouver en lui-même la vraie félicité. Il est également constant que l'homme ne peut trouver le souverain bien dans les créatures bornées et imparfaites comme nous. Donc notre souverain bien est en Dieu ; donc Dieu doit être la fin dernière de toutes nos actions, selon cette parole de saint Augustin : *Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum donec resquiescat in te.* Car, dit-il ailleurs, celui-là seul qui a fait l'homme peut le rendre heureux : *Non facit beatum hominem, nisi Deus qui fecit hominem.*

Il nous reste à examiner sommairement les solutions diverses qui ont été données par les philosophes sur la question qui nous occupe. On peut les ramener toutes à quatre principales, selon les quatre principaux motifs qui peuvent solliciter l'homme à agir.

En effet, tous les mobiles de la volonté se réduisent à ceux-ci : nous agissons, ou en vue de notre intérêt personnel, ou en vue de l'intérêt de l'humanité, ou par devoir et en vue d'obéir à la loi morale, ou par esprit de religion et en vue de plaire à Dieu.

Le premier de ces motifs est celui que propose l'*Épicuréisme*, qui enseigne que la fin dernière de toutes les actions de l'homme doit être de se rendre heureux. Le second est celui que propose le *Philanthropisme*, système selon lequel la volonté de l'homme ne doit avoir d'autre but que de faire du bien à ses semblables. Le troisième a été présenté par le *Stoïcisme*, comme la seule fin légitime de tous nos actes ; les stoïciens n'assignent pas à l'humanité d'autre but que d'accomplir la loi inflexible du destin, considéré comme régulateur suprême des choses divines et humaines. Enfin le quatrième est celui que propose

l'*Evangile*, et avec lui toute véritable philosophie. Le platonisme avait déjà entrevu l'imitation de Dieu, comme le but suprême des efforts de la liberté humaine. Le christianisme a établi positivement en principe, que l'homme doit tendre vers Dieu par toutes ses facultés, et qu'il n'a pas d'autre fin que de connaître le bien parfait par son esprit, de s'y attacher par son cœur et de le réaliser par sa volonté.

Pour juger de la valeur de ces différents motifs, il suffit de considérer l'ordre de subordination qui existe entre les êtres. Si l'humanité est au-dessus de l'individu, il est tout aussi incontestable que la morale est au-dessus de l'humanité, et que Dieu est au-dessus de tout, puisque la morale n'est que l'expression de sa volonté souveraine, et que la société ne subsiste que par la loi éternelle de justice où elle a ses règles et ses conditions d'ordre. Il en résulte que l'intérêt individuel est subordonné à l'intérêt humanitaire, que le plus grand bien social, c'est le règne de la justice, et que le règne de la justice, dans sa réalisation la plus parfaite, c'est le règne de Dieu. Par conséquent la fin des actions de l'homme, c'est de chercher son bonheur dans le bonheur de l'humanité, le bonheur de l'humanité dans le règne de la justice, et le règne de la justice dans l'accomplissement de la volonté divine. Donc, le christianisme a raison de dire que la volonté de l'homme ne peut ni ne doit avoir d'autre objet que de plaire à Dieu et de rapporter tout à lui.

CHAPITRE V.

DESTINÉE DE L'HOMME, IMMORTALITÉ DE L'AME, VIE FUTURE. SANCTION DE LA LOI MORALE.

Nous venons de démontrer que le but de la liberté humaine est l'accomplissement de la loi morale, en vue de plaire à Dieu. Mais si l'homme méconnaît la fin pour laquelle il est né, que doit-il en résulter pour lui? et s'il est fidèle à sa vocation, quel fruit recueillera-t-il de ses efforts pour remplir ses conditions morales d'existence?

L'immortalité de l'âme a été dans tous les temps l'objet d'une croyance ferme, constante, inébranlable. Ce dogme est

le fondement de toutes les religions, la condition de toute moralité, le principe de tout devoir. Toutes les philosophies qui méritent ce nom lui ont rendu hommage. Socrate l'a proclamé hautement dans sa prison. Platon s'efforçait de le démontrer dans son beau dialogue de Phédon, lorsqu'il concluait de l'immatérialité de l'âme et de sa ressemblance avec ce qui est divin, impérissable, indissoluble et toujours le même, sa destination pour un autre monde, et de son immortalité la nécessité où elle est d'assurer son salut, et de prévenir les maux qui l'attendent, en devenant éclairée et vertueuse. Cicéron expliquait la même espérance d'une autre vie, lorsqu'il mettait dans la bouche de Scipion cette sublime pensée : O jour heureux que celui où sortant du limon de cette terre, je m'élèverai vers l'assemblée divine des esprits qui m'ont précédé ! Ainsi la vie de l'homme n'est comprise, la fin de son existence n'est révélée, sa liberté n'est motivée, les incertitudes de sa raison ne sont éclaircies, le monde moral n'est expliqué, la justice, la sagesse et la bonté de Dieu ne sont justifiées que par les récompenses et les peines de la vie future. Ainsi le dogme de l'immortalité de l'âme nous fait connaître toute notre destinée, en nous apprenant pourquoi nous avons été créés, et quel est le but des épreuves auxquelles nous sommes soumis.

Nous avons dit que cette croyance était universelle. Dans quel lieu de la terre ne la voit-on pas en effet professée, établie, exprimée sous mille symboles, soit dans les opinions du vulgaire, soit dans celles des philosophes? Les Hindous croient que toutes les âmes sont destinées au bonheur, si elles restent pures, ou si elles se purifient par la pénitence. A la mort de chaque individu, son âme est portée au tribunal du grand Être qui la juge. Les Chinois admettent que la pratique d'une extrême vertu rend l'âme immortelle. Chez les Perses, Zoroastre reconnaissait que l'âme a été formée pure et immortelle, et qu'elle doit être récompensée ou punie suivant ses mérites. Les Égyptiens avaient expressément posé en principe que l'âme est immortelle. L'Élysée et le Ténare des Grecs et des Romains ne sont que le dogme de la vie future défiguré par l'imagination des poètes. Les Druides prenaient un soin

particulier de propager la croyance à l'immortalité de l'âme. Suivant les Scandinaves, Dieu a donné aux hommes une âme immortelle et qui doit survivre à la destruction du monde. Les Péruviens croyaient l'âme immortelle et responsable de ses actions. La mort n'était pour les Canadiens que le passage de ce monde à un meilleur. Les Virginiens admettaient au delà de cette vie un séjour fortuné pour les bons, et un lieu de souffrance pour les méchants. La religion des Mexicains, en prescrivant la pénitence, la confession publique de ses fautes et les expiations, admet implicitement l'existence d'une autre vie et l'immortalité de l'âme. En un mot, quel peuple, policé ou barbare, n'a pas dans tous les siècles entrevu plus ou moins clairement, par delà le tombeau, une destinée ultérieure pour l'homme, et pressenti la durée infinie des rapports de l'âme avec Dieu? Or, cette unanimité du genre humain sur un dogme qui, s'il est l'espoir de la vertu, est aussi l'effroi du crime, ne s'explique que par l'indestructibilité de cette croyance au fond de la conscience humaine. Il faut que son maintien soit une loi de la raison, pour qu'elle ait survécu à la corruption profonde qui avait envahi le monde, et aux efforts de toutes les passions pour l'éteindre.

Les preuves de l'immortalité de l'âme sont nombreuses. Il nous serait difficile de les embrasser toutes ; car, parmi les plus hautes conceptions de la raison humaine, il n'en est pas une seule dont on ne puisse tirer des inductions puissantes en faveur de cette vérité.

1° Et d'abord la conception d'un monde meilleur, le désir et l'espérance d'un bonheur infini n'indiquent-ils pas que l'homme est né pour une condition autre que celle dont il jouit ici-bas? Pourquoi Dieu aurait-il placé ce désir dans nos cœurs, s'il ne devait pas trouver quelque part satisfaction? On a dit que ce désir pourrait n'avoir qu'un but humain, celui de nous pousser à des destinées nouvelles, par le mécontentement de notre position actuelle. Mais il ne faut pas confondre le sentiment dont nous parlons avec celui qui nous porte à espérer l'amélioration de notre condition présente. Qu'un homme perde sa fortune, et qu'il se flatte de la rétablir dans un avenir plus ou moins prochain ; qu'il souffre d'une maladie ou d'une infir-

mité, et qu'il se promette une guérison plus ou moins prompte ; qu'il soit pauvre et qu'il se figure être un jour dans l'opulence, c'est ce qui est très-naturel et ce qui n'a aucun rapport avec la question qui nous occupe. Mais qu'il s'élève au-dessus de la sphère des choses sensibles, pour concevoir un idéal de félicité que rien ici-bas ne peut réaliser ; qu'il dépasse par ses désirs les limites de son existence actuelle, voilà ce qu'il est impossible de comprendre, si notre âme n'est pas immortelle ; car la raison nous dit que les tendances des êtres doivent être en rapport avec leur destinée, et si la destinée de l'homme s'arrête à la tombe, toutes ses espérances doivent se concentrer entre la naissance et la mort. Or, c'est ce qui n'est pas. L'homme a un immense désir de survivre à la destruction de son corps. Ce qu'on appelle amour de la gloire n'est que l'instinct qui nous porte à fuir le néant, à nous soustraire à l'oubli, et à prolonger notre existence au delà du terme que la mort nous assigne. Certes, il y a une signification profonde dans cette aspiration continuelle vers un avenir indéfini, dans ce désir ardent de vivre dans l'histoire, et de nous révéler à la postérité.

En second lieu, que signifient ces craintes naturelles que l'âme éprouve, lorsqu'elle est sous l'influence du remords? souvent l'homme coupable n'a à redouter ni le mépris des hommes, ni la vengeance des lois; et cependant, il tremble, il est troublé, quoiqu'il sache que son crime est ignoré. C'est surtout au moment de la mort que ses terreurs redoublent. Cependant que craint-il ? Lui-même ? Mais s'il n'avait que lui pour accusateur et pour juge, il devrait être fort tranquille. La société ? Mais il lui échappe par la mort, et se délivre par là des appréhensions de la justice humaine. Ce qu'il craint, c'est l'avenir, avenir terrible, par cela seul qu'il est inconnu ; car le plus intrépide incrédule ne peut jamais s'affirmer à lui-même qu'il mourra tout entier, et que la justice divine ne l'atteindra pas au dela du tombeau.

Une autre considération est celle qui se tire du pouvoir que nous avons de parcourir par la pensée l'immensité de l'espace et du temps, de nous élever à l'idée de l'existence et des attributs d'une Providence suprême. Quel pourrait être l'objet de ces conceptions, si tout finissait pour nous à la mort ?

Quel rapport y a-t-il entre une existence réduite à la vie matérielle et à ses besoins passagers, et l'idée de l'immensité et de l'éternité? Quelle nécessité y aurait-il pour nous de connaître Dieu, si nous n'avions d'autre avenir que celui qui est renfermé dans le peu de jours que nous avons à passer sur la terre? L'idée de providence se lie nécessairement avec l'idée de moralité, laquelle ne s'explique elle-même que par l'hypothèse d'une vie future; car, si l'âme périt avec le corps, ce qu'il y a de principal en nous, c'est la vie du corps, l'âme n'a d'autre mission que de le conserver et de lui faire remplir sa destinée; et pour que ce but soit atteint, la connaissance des lois du monde matériel suffit; la connaissance de Dieu est parfaitement inutile. La notion de l'éternité et de l'immensité n'importe en aucune manière à un être qui ne doit occuper qu'un point dans l'espace, et dont quelques courts instants mesureront la durée dans le temps.

Enfin le culte rendu aux morts et les croyances qui l'accompagnent chez les différents peuples nous fournissent encore un puissant argument en faveur de l'immortalité de l'âme. Que signifient, en effet, ces hommages rendus à une tombe muette, à une poussière insensible? Ces honneurs s'adressent-ils véritablement à ce cadavre infect, dont la seule pensée fait frémir, à cette matière qui se décompose et dont la vue repousserait ceux-là mêmes auxquels la mémoire du défunt est le plus chère? Consultons notre cœur, et il nous dira que ces honneurs sont inséparables de l'idée de quelque chose qui urvit à la dissolution du corps, et qu'il nous est impossible de croire que cette pensée qui s'est tant de fois communiquée à nous par la parole, que cette noble intelligence qui s'élevait à des conceptions si hautes, que ce génie dont nous admirions les sublimes créations, que cette volonté si puissante, si active, que cet amour, cette âme, ce cœur qui répondaient si bien aux nôtres, se sont évanouis pour toujours, qu'il n'en reste absolument rien, et que tout cela a été emporté dans le naufrage de la vie organique. Non, il n'en peut être ainsi. Au fond du cœur le plus cruellement déchiré par la perte d'un objet aimé, luit encore une secrète espérance de le retrouver un jour, et dans ces tristes adieux qu'on se fait à la

mort, un pressentiment plus ou moins obscur vient toujour adoucir l'amertume des regrets, et balancer la certitude d'une séparation trop réelle par les vagues consolations de l'avenir.

2° On a essayé de démontrer directement l'immortalité de l'âme par des considérations tirées de sa nature même, c'est-à-dire, de sa spiritualité. Cette preuve, qui a été développée par Platon, et qui fait le fond de son argumentation, n'est pas sans valeur, quoiqu'il soit vrai de dire qu'elle n'est pas décisive. M. Frayssinous l'a présentée de la manière suivante : « Ce qui s'appelle mort n'est qu'un dérangement de parties matérielles; mais l'âme n'a ni parties, ni figure, ni situation respective de parties entre elles; et si le corps peut perdre cet arrangement de parties distinctes, se déconcerter et mourir, l'âme qui n'a rien de semblable dans sa manière d'exister, ne doit pas naturellement éprouver une semblable destinée. Oui, une fois que la distinction réelle du corps et de l'esprit est établie, une fois qu'il est reconnu que ce sont là deux substances différentes par leur nature et leurs propriétés, on conçoit très-bien comment la ruine de l'une n'entraîne pas la ruine de l'autre. »

On peut répondre que, s'il est évident que l'âme ne peut périr par la dissolution, il est fort possible qu'elle périsse d'une autre manière, par l'anéantissement, par exemple. Mais la question n'est pas de savoir si Dieu peut faire rentrer l'âme dans le néant, mais s'il a voulu l'anéantir, en la créant. Or, il n'y a aucune probabilité en faveur de cette volonté expresse de Dieu. « Et qu'on ne dise pas, continue l'auteur, que l'âme étant faite pour le corps, elle doit cesser d'être avec lui, et que sans doute, par la volonté divine, elle rentre alors dans le néant. Où prend-on cette pensée bizarre que la durée de l'âme est bornée dans les desseins du Créateur au temps de sa société avec le corps? J'ose dire que tout réclame contre cette supposition. Le corps est sans doute moins parfait que l'âme : or, après que la mort a rompu leur union, le corps existe encore dans toutes ses parcelles; il change de figure, il subit bien des transformations, mais enfin il n'est pas anéanti; et vous voulez que l'âme, la portion la plus noble de nous-mêmes, si supérieure au corps par ses facultés, rentre dans le néant

» Qu'on ne dise pas non plus que l'âme séparée du corps serait sans vie, privée de sentiment, dans un état de stupeur et de mort ; sur quoi fonderait-on une telle pensée ? Il est vrai, dans l'ordre actuel des choses, l'âme dépend, pour l'exercice de ses facultés, du service et du jeu des organes ; c'est par eux qu'elle reçoit mille sensations diverses, qui deviennent pour elle les riches matériaux d'une foule de connaissances ; mais enfin ce n'est pas l'œil qui a le sentiment de la lumière, ni l'oreille celui du son ; ces organes sont le véhicule, et non le siége de nos sensations, les instruments et non le principe de nos connaissances. Et qui nous a dit que l'âme ne pourrait pas un jour se passer de leur ministère, que Dieu n'était pas assez puissant pour opérer sans eux ce qu'il lui plaît d'opérer par eux dans le monde présent ? Voyez comme l'âme, même sur la terre, se dégage quelquefois des impressions des sens et de l'imagination, comme elle sort du cercle borné des sensations et des expériences particulières, pour s'élever jusqu'aux notions générales de justice, d'ordre, de beauté, de vérité. Et que savez-vous si cet empire, cette indépendance, ne doit pas encore s'accroître, lorsqu'elle sera débarrassée des liens du corps ? »

Il n'y a donc ni du côté du corps, ni du côté de l'âme, aucune raison qui exige sa destruction. Il nous reste à démontrer que du côté de Dieu, non-seulement il n'y a aucun motif pour l'anéantir, mais qu'il y a au contraire nécessité absolue de la conserver, et d'assurer la perpétuité de son existence. Cette nécessité se fonde sur la justice de Dieu, qui ne peut laisser sa volonté ou sa loi morale sans sanction.

3° Or, cette loi commande de faire le bien et défend de faire le mal, et nous attachons une idée de mérite ou de démérite à nos actions et à celles d'autrui, selon que nous les jugeons bonnes ou mauvaises. Oui, nous sentons au fond de notre conscience que la vertu est estimable, digne d'éloges et de récompense ; que le vice est méprisable, digne d'opprobre et de châtiment. Tel est, dit M. Frayssinous, le cri de la nature, telle est la notion de justice imprimée dans nos âmes. Cependant il est certain que le fait est loin d'être toujours d'accord avec le droit. Ici-bas, dans l'ordre actuel des choses, beaucoup d'actions vertueuses

ne reçoivent pas la récompense qui leur est due, et beaucoup d'actions vicieuses le châtiment qu'elles méritent. Dans tous les temps et chez tous les peuples, l'histoire nous présente bien souvent des vertus méconnues, des vices honorés, des forfaits impunis, des justes opprimés, la probité victime de la mauvaise foi, la calomnie triomphant de la vérité, l'innocence succombant sous les piéges de la haine et de l'envie, gémissant dans les prisons, ou mourant sur les échafauds. Ces désordres sont si choquants que les esprits faibles, impatients, en ont pris occasion de blasphémer contre la Providence, de la regarder comme étrangère au gouvernement des choses humaines, de croire ainsi comme perdus les efforts de l'homme de bien, étant tentés de s'écrier comme ce Romain aux champs de Philippes : O vertu, tu n'es donc qu'un fantôme ! »

Mais cette même idée de justice qui nous révolte contre le triomphe des méchants, et contre les humiliations et les souffrances des bons, est précisément ce qui nous fait croire à la réparation future de ce partage inégal.. Dieu est tout-puissant ; par conséquent il a le pouvoir de rétablir dans un autre monde l'harmonie légitime du bonheur et de la vertu. Il est souverainement sage, et il ne peut rendre inutiles les lois qu'il a faites, en les laissant dépourvues de toute force capable de rassurer les bons et d'inspirer la crainte aux méchants. Il est infiniment saint, et sa sainteté ne lui permet pas de se montrer indifférent au bien et au mal, en paraissant donner son approbation au vice par l'impunité, et la refuser à la vertu, en la frustrant du prix de ses sacrifices. Il est parfaitement juste, et à ce titre, il se doit à lui-même de punir l'infracteur de ses lois, et de récompenser celui qui les a fidèlement observées. Or, de tout ceci ne suit-il pas nécessairement que l'homme est destiné à une autre vie, où les désordres de celle-ci seront réparés, où chacun sera traité selon ses œuvres, et verra se rétablir l'ordre parfait que réclame la justice ? En un mot, point de Dieu, sans justice ; point de justice, s'il n'est pas rendu à chacun ce qui lui est dû.

Mais, dira-t-on, à quoi bon recourir à l'autre vie, pour justifier la Providence? Les récompenses de la vertu sont dans la paix et le témoignage d'une bonne conscience. Les châ-

timents du vice sont dans le remords qui en est inséparable.

Nous répondrons d'abord que ce serait se rire cruellement de la vertu que de la renvoyer au témoignage de sa conscience comme unique consolation de ses infortunes, ou comme unique prix de son dévouement. Malheureuse et persécutée, ce témoignage serait une faible compensation de ses souffrances et de ses larmes. Respectée et honorée de l'approbation des hommes, elle n'en serait pas moins la dupe de sa fidélité au devoir ; puisque le sacrifice entier de la fortune peut être la condition de l'accomplissement de ce devoir, et que sa propre estime et celle d'autrui ne l'empêcheraient pas de languir dans la misère et le besoin, les plus grands des maux pour l'homme, s'il n'a aucun dédommagement à espérer au delà de cette vie. Mais si le devoir exige de lui le sacrifice de ses jours, s'il meurt pour ne point prévariquer, pour obéir à la voix de l'humanité, pour rester fidèle à Dieu, où sera donc la récompense de sa soumission et de son courage? Emportera-t-il avec lui dans la tombe le sentiment du bien qu'il a fait? Ainsi ce seraient les plus héroïques vertus, les plus sublimes dévouements qui resteraient sans salaire ; et plus l'homme aurait mérité de Dieu par la grandeur de ses sacrifices, moins il aurait de chances d'en recueillir le prix. Ajoutons encore que la joie qui accompagne un acte de vertu n'est pas précisément en raison de la bonté morale de l'action, et du mérite qu'on a eu à l'accomplir, mais en raison de la sensibilité, qui varie suivant les individus; et que l'on se tromperait beaucoup, si l'on comptait sur une augmentation successive de bonheur, proportionnée à la réitération plus ou moins fréquente des pratiques vertueuses. La satisfaction qu'on éprouve à faire le bien s'émousse par l'habitude, et l'on est souvent plus sensiblement heureux d'une première bonne action qu'on a faite, que d'une suite d'actes de vertu qui se distinguent à peine au milieu d'une vie toute consacrée au devoir. D'où il suit qu'ici encore la récompense serait loin d'être égale au mérite.

Ces observations s'appliquent avec la même rigueur aux méchants, pour lesquels, dit Platon, si la mort était la cessation de toute l'existence, ce serait un grand gain d'être déli-

vrés à la fois de leur corps, de leur âme et de leurs vices. Le remords ne s'explique que par les terreurs de l'avenir. S'il n'y a plus de vie future, les méchants doivent être fort tranquilles; car tout se réduit pour eux à un calcul de prudence, qui consiste à mettre en défaut la justice humaine, et à éviter la prison ou l'échafaud. Le remords n'est que le sentiment de la responsabilité morale de l'homme envers un Dieu vengeur des infractions à sa loi. Or, l'homme n'est plus responsable qu'envers la société, si Dieu ne se charge pas lui-même de punir le crime, s'il laisse aller les choses au gré du caprice des opinions humaines. Par conséquent, plus un criminel se sera complètement débarrassé de la croyance aux peines d'une autre vie, plus cette prétendue sanction du remords sera vaine, plus le scandale de l'impunité sera grand, plus la justice de Dieu sera compromise. La sécurité du méchant devra donc croître en raison de son incrédulité. Il s'ensuit que la réalité d'une vie à venir est nécessaire, même pour donner à la sanction pénale du remords toute l'efficacité et toute la force qu'on prétend lui attribuer, et que nier l'immortalité de l'âme, c'est délivrer le crime du seul châtiment qu'il ait à redouter sur la terre de la justice divine. Il en est d'ailleurs du remords comme du témoignage d'une bonne conscience. Le remords s'émousse par l'habitude, et loin de s'accroître en proportion du nombre et de la grandeur des crimes, il diminue, au contraire, en raison de la perversité du cœur, de la répétition des mêmes forfaits, et de l'audace avec laquelle on s'est accoutumé à braver les lois divines et humaines. L'homme qui a vieilli dans le désordre et dans le vice, finit par perdre presque entièrement le sens moral ; ainsi sa conscience lui ferait d'autant moins de reproches qu'il serait plus coupable, et le meilleur moyen de faire sa paix avec elle serait de s'enfoncer de plus en plus dans le mal.

CHAPITRE VI.

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.

La destinée de l'homme une fois connue, il est facile de déterminer ses devoirs envers lui-même. Puisqu'il est fait pour

Dieu, puisque la vie présente n'est qu'un pèlerinage qui a pour but de le conduire vers la céleste patrie, il est évident qu'il se doit à lui-même de faire tendre toutes ses facultés vers cette fin sublime. Mais comme il y a dans l'homme deux vies distinctes, la vie spirituelle et la vie corporelle, dont chacune a ses conditions ; et que c'est par le concours de ces deux vies que doit s'accomplir sa destinée, nous nous conformerons à la division adoptée anciennement dans les écoles ; et, le considérant dans sa double nature, nous examinerons quels sont ses devoirs, soit à l'égard de son âme, soit à l'égard de son corps. Ces deux espèces de devoirs constituent ce qu'on appelle la morale individuelle.

ARTICLE I. — *Des devoirs de l'homme envers son âme.*

Trois voies sont ouvertes à l'âme humaine pour atteindre la fin qui lui a été marquée par la Providence : la connaissance, l'amour et l'action. Lors donc que nous aurons déterminé l'usage qu'il doit faire du pouvoir de connaître, du pouvoir d'aimer, du pouvoir d'agir, les différents objets auxquels il doit les appliquer, ce qu'il faut qu'il fasse pour les conserver, pour les fortifier, pour les développer, nous aurons dit tout ce que l'homme se doit à lui-même sous le point de vue de son âme.

§ 1. *De la faculté de connaître et des devoirs qui s'y rapportent.*

C'est par l'intelligence que l'âme reçoit la lumière, qu'elle se met en communication avec la vérité. Comme la connaissance du vrai est nécessaire à l'homme pour agir et pour bien agir, il s'ensuit qu'il est strictement obligé de donner tous ses soins à la conservation et au développement d'une faculté sans laquelle sa liberté, s'exerçant en aveugle et à l'aventure, serait hors d'état d'atteindre le but pour lequel elle lui a été donnée.

Le premier et le plus important objet auquel l'homme doit appliquer son esprit, c'est la religion et la morale qui renferment toutes les règles de foi et de conduite que nous avons à suivre à l'égard de Dieu et de nos semblables. Nul ne doit

ignorer les rapports qui nous lient à l'auteur de notre être, les obligations que nous avons à remplir envers les autres hommes, nos conditions d'existence comme créatures et comme membres de la famille humaine. La négligence à s'instruire de ce qu'il doit croire et de ce qu'il doit faire à cet égard, serait de la part de l'homme un crime envers lui-même, puisque, ne connaissant pas le but de la vie, il vivrait mal et au hasard, et manquerait infailliblement à sa destinée. Or, quel plus grand malheur pour lui que de s'écarter de sa fin, que de prendre une direction contraire à l'ordre qui doit régir sa liberté, que d'enfreindre les lois de sa nature !

L'expérience prouve combien il est indispensable de confier de bonne heure à l'intelligence de l'homme les principes d'une bonne éducation morale et religieuse. L'effervescence des passions peut l'entraîner à des actions mauvaises ; mais si ces principes ont été gravés profondément dans son âme, il sait du moins qu'il fait mal, et lors même que sa volonté pervertie l'égare loin du droit chemin, il lui est toujours possible de revenir au bien, parce qu'il sait quelle route pourra l'y conduire. Mais il n'en est pas de même de celui qui est resté étranger aux salutaires préceptes de la religion. Comment reviendra-t-il au bien, s'il sait à peine le distinguer du mal ; et s'il ignore ses devoirs, comment pourra-t-il les remplir ? Il ne faut pas croire que la science morale s'acquiert sans étude et par le développement spontané de l'intelligence. Si tant d'hommes s'écartent de la route du bien, c'est la plupart du temps par ignorance réelle de ce qu'ils doivent à Dieu et à leurs semblables ; et s'ils l'ignorent, c'est parce qu'ils ne se sont pas donné la peine de l'apprendre. Nous avons déjà fait remarquer que le sens moral a besoin d'être cultivé par l'éducation, pour devenir un guide sûr, et ne fournir à la volonté que des motifs conformes à la vraie nature des choses.

Par la même raison, l'homme doit appliquer son esprit à bien connaître sa vocation, son aptitude intellectuelle, afin de ne point consumer ses forces dans des efforts infructueux, en détournant ses facultés de la direction que la Providence semblait leur avoir assignée. Le conseil que le poète nous donne de *consulter longtemps notre esprit et nos forces*, n'est pas seule-

ment un précepte littéraire, c'est encore un précepte moral, dont on appréciera l'importance, si l'on considère qu'une vocation manquée ou méconnue est une résistance formelle aux desseins de Dieu, qui, en nous appelant à nous engager dans telle ou telle voie, nous y ménageait sans doute l'occasion d'y faire le meilleur emploi possible des dons que nous avons reçus de la nature ; et qu'une fausse vocation, non-seulement nous expose à tous les mécomptes qu'éprouve celui qu'une présomptueuse témérité a jeté dans une carrière à laquelle il est impropre, mais encore devient une source de désordres pour la société qui souffre nécessairement de l'incapacité de ses membres et de leur insuffisance à remplir les fonctions qu'ils se sont choisies. Que l'homme donc s'éprouve et s'étudie lui-même, et cherche dans le choix d'un état ou d'une profession, non pas la satisfaction de son amour-propre, ou de l'ambition de ses proches, mais la portée de son intelligence et le secret de ses forces, afin de leur donner la destination qui leur convient.

Mais il ne suffit pas à l'homme de faire choix de l'état auquel il se sent le plus propre, et de bien connaître sa vocation. Il y a des connaissances particulières aux diverses conditions de la vie, et que chacun de nous doit s'efforcer d'acquérir, selon la nature de l'emploi auquel nous nous destinons. Aussi, eussions-nous toute l'aptitude nécessaire pour l'état que nous avons embrassé, nous manquerions essentiellement à nos devoirs, si nous négligions de nous instruire de tout ce qu'il faut que nous sachions pour bien remplir les fonctions que nous avons à exercer.

Ce sont là les connaissances de première nécessité. Il en est d'autres qui, sans être indispensables, ont cependant leur importance, et à l'acquisition desquelles il est utile d'appliquer son esprit. Ce sont toutes celles qui, ne se rapportant pas directement à notre état, ne sont pour nous qu'un objet de curiosité, un ornement de l'esprit, une distraction agréable. L'étude de la science, lors même qu'on ne la cultive que pour elle-même, et en raison de l'attrait qui lui est propre, offre plus d'un avantage à celui qui s'y livre avec une certaine assiduité. Elle élève et agrandit la pensée, et, en nous faisant

connaître les merveilles de la nature, elle nous dispose à méditer sur la puissance et sur la bonté de son auteur ; elle favorise les penchants vertueux, car celui qui s'attache à des études graves, s'habitue à mépriser les occupations futiles et les plaisirs déshonnêtes. Elle développe le jugement et la raison; car elle nous oblige à faire une continuelle application de tout ce que nous avons d'intelligence aux faits que nous avons à expliquer, et aux problèmes que nous avons à résoudre. Enfin, n'eût-elle d'autre résultat que de prévenir les ennuis de l'oisiveté et les suites funestes du désœuvrement, nous devrions la regarder comme faisant en quelque sorte partie de la morale individuelle. Voltaire a dit avec raison :

Travailler, c'est savoir jouir;
L'oisiveté pèse et tourmente;
L'âme est un feu qu'il faut nourrir,
Et qui s'éteint s'il ne s'augmente.

Nous avons dit que l'intelligence a pour objet la vérité. La vérité, voilà quel doit être l'aliment de l'esprit, le but de tous ses efforts. Par conséquent, c'est manquer à notre vocation intellectuelle, que d'y laisser pénétrer l'erreur, que de fausser notre jugement par le mauvais emploi de nos moyens de connaître ; car les fausses opinions sont à l'âme ce qu'un sang vicié est au corps, une source de maladies dont l'effet est de corrompre la volonté, en corrompant l'intelligence. L'erreur et la vérité ne sont pas en effet des choses purement spéculatives. Les faux principes, comme les principes vrais, se traduisent dans la pratique par des actes de même nature. Si donc, il est si important de nous mettre en possession de la vérité, et d'éviter tout préjugé qui lui serait contraire, l'étude des règles que nous avons exposées dans la logique, pour nous garantir de l'erreur, devient un précepte dont l'observation est en quelque sorte pour l'homme une obligation morale.

Enfin, si nous considérons l'ignorance en elle-même, dans ce qu'elle a de honteux et de dégradant pour l'homme, nous devrons reconnaître que l'intérêt de sa dignité lui commande de faire tous ses efforts pour en sortir. Non-seulement la con-

science que nous avons de notre ignorance nous est pénible, en ce qu'elle nous rabaisse à nos propres yeux et nous inspire une sorte de mépris pour nous-mêmes ; mais elle nous place à l'égard des autres dans un état d'infériorité et de dépendance dont nous sentons à chaque instant le désavantage. Le savoir, au contraire, nous élève dans l'opinion d'autrui, et nous inspire pour nous-mêmes une juste estime. En augmentant notre puissance et nos moyens d'action, soit sur la nature, soit sur les autres hommes, il nous épargne la honte de l'assujettissement et de la faiblesse auxquels nous condamne notre ineptie intellectuelle. En nous ouvrant le vaste champ de la connaissance, il ennoblit notre âme, en la rapprochant en quelque sorte de la divinité. Ce que l'on admire le plus après la vertu, c'est la science, parce qu'en témoignant de la grandeur et de l'étendue de notre intelligence, elle témoigne aussi de l'énergie et de la force de notre volonté. Ainsi, tout nous fait une loi de cultiver notre esprit et de travailler à nous instruire, la dignité de notre nature, les avantages de la science, même dans l'ordre temporel, et la nécessité absolue de connaître nos devoirs, pour pouvoir accomplir notre destinée.

§ 2. *De la faculté de sentir et les devoirs qui s'y rapportent.*

Il semblerait au premier abord que la sensibilité n'aurait besoin que d'être abandonnée à l'action de la nature pour recevoir tous les développements dont elle est susceptible ; et que, comme il n'est pas en notre pouvoir d'augmenter ou de diminuer en nous la faculté de sentir, il n'y a aucun précepte à donner, ni par conséquent aucun devoir à remplir en ce qui la concerne. Mais si nous considérons la sensibilité dans ses rapports, soit avec le corps, comme moyen de bien-être et de conservation, soit avec l'intelligence et la volonté, comme excitation de l'une et comme mobile de l'autre, nous comprendrons qu'elle exerce une trop grande influence sur la vie de l'homme, qu'elle joue un trop grand rôle dans l'ordre de ses destinées, pour qu'elle ne soit pas soumise à des règles qui en répriment les écarts, s'il y a excès, ou qui en activent les mouvements et les ressorts, s'il y a défaut et insuffisance.

La sensibilité physique a pour but de nous porter, par les

avertissements périodiques ou accidentels qu'elle nous donne, à satisfaire aux besoins du corps et à pourvoir à sa conservation. Si elle nous manquait, nous ne saurions ni donner satisfaction aux nécessités de la nature, ni nous détourner des dangers qui menacent notre existence; car ici l'intelligence ne saurait suppléer à l'absence totale de sentiment, et la première condition pour le maintien de la vie, c'est de sentir à chaque instant ce qui lui manque pour se soutenir; il en résulte que l'appétit ne doit jamais dépasser la mesure du besoin, et que sa satisfaction ne doit accorder que ce qui est absolument nécessaire, et rien de plus. Si le désir va plus loin que l'exigence réelle, et nous provoque à donner plus qu'il ne faut au soutien du corps, ou si l'attrait de la jouissance nous excite à vouloir l'augmenter ou la prolonger au delà des limites posées par la nature, l'équilibre est rompu; il y a violation de la loi, parce qu'il y a excès, et l'excès est puni ou immédiatement ou à la longue, par le dégoût et la satiété qu'il amène à sa suite, ou par les maladies organiques et les infirmités qui en sont le résultat. Si l'homme était réduit, comme les animaux, aux seules indications de l'instinct, les appétits seraient l'expression exacte du besoin, et le plaisir ressenti, la mesure précise de la satisfaction qu'il doit recevoir. Mais le critérium du bien n'est pas pour l'homme dans les sens, mais dans la raison. Dieu a permis que ses appétits allassent au delà des nécessités naturelles, afin que, libre de s'arrêter à la limite où il juge que le besoin est satisfait, il eût le mérite de la modération et de la tempérance; il a permis aussi que le plaisir ne fût pas absolument circonscrit dans les conditions physiques de l'existence, afin qu'il eût l'occasion d'exercer sa volonté à résister aux séductions de la chair, et à faire le sacrifice de toutes les jouissances dont il peut se priver sans se nuire. Dans l'ordre de la Providence, la sensation n'est pas une loi, c'est un simple avertissement; de même que le plaisir n'est pas une récompense, mais un simple motif, une invitation à accorder à la nature ce qu'elle demande. Si le plaisir était la récompense de la satisfaction donnée au besoin, l'homme devrait se croire encouragé par là à le prolonger le plus possible, et tant qu'il y aurait jouissance, il ne pourrait penser qu'il dépasse le but.

Sans doute la loi de tempérance a sa sanction même dès cette vie; mais cette sanction, Dieu l'a placée hors des deux faits dont nous venons de parler, c'est-à-dire dans la santé dont jouit celui qui use modérément des choses destinées au soutien de sa vie, et dans les maux que se prépare celui qui en abuse.

Mais là ne se bornent point les conséquences de l'indiscipline des sens. L'homme n'est pas puni seulement dans son corps, il l'est encore dans son âme, dans son intelligence, par la dégradation et l'abrutissement qui résultent de ses excès, par la dépravation de ses goûts et l'assujettissement de sa volonté aux besoins factices qu'il s'est créés.

Ainsi, il est évident que la sensibilité n'est pas à elle-même sa règle; que son développement exagéré tend à la détruire, au lieu de l'augmenter; que ses excès lui font manquer son but, qui est la conservation du corps dans les meilleures conditions possibles; et que, pour tirer d'elle tous les avantages dont il est dans sa nature de le faire jouir, l'homme doit chercher dans sa raison les moyens de la diriger dans le vrai sens de ses destinées.

Quant à la sensibilité morale, qui peut se résumer dans la faculté d'aimer, tous les devoirs de l'homme à son égard se réduisent à lui donner un objet digne de lui, et capable de répondre à ses désirs de bonheur. De même donc qu'il y a une éducation de l'esprit, qui consiste à le mettre en rapport avec la vérité sur toutes les choses qu'il lui importe de connaître; de même il y a une éducation du cœur qui consiste à l'exciter à l'amour des véritables biens, et à faire naître en lui tous les sentiments nobles, généreux, légitimes. Les attachements coupables, les affections mauvaises sont pour l'homme une source de mécomptes, de regrets et d'amertumes. Nous ne devons donc être sensibles qu'à ce qui est vraiment beau et vraiment bon, ni éprouver d'aversion que pour ce qui est vraiment mauvais, pour ce qui répugne vraiment à notre nature morale. Par conséquent, parmi les choses qui sont l'objet de nos désirs, il y a un ordre immuable à observer dans le choix de celles auxquelles il convient que notre cœur s'attache; et cet ordre est déterminé par la dignité et l'excellence respective de ces choses entre elles, de sorte que la préférence est due incontestablement aux plus parfaites et aux meilleures. D'où il suit

que Dieu étant le bien suprême doit être aimé par-dessus tout, d'où il suit encore que l'amour que nous nous portons à nous-mêmes doit se régler sur cette considération, que l'âme doit être préférée au corps, en raison de l'excellence de sa nature.

Si donc il y a des affections et des désirs qui sont bons en eux-mêmes, et que nous devons chercher à développer, à exciter en nous, sans jamais craindre leur excès, leur exagération, tels que l'amour de Dieu, le désir de la perfection, il en est d'autres que nous ne saurions nous appliquer avec trop de soin à réprimer, parce qu'ils sont à la sensibilité ce que l'erreur est à l'intelligence, une source de déréglements et de désordres dont nous sommes les premiers à souffrir, indépendamment des maux qu'ils causent à la société; comme aussi il en est quelques-uns, qui, quoique bons en eux-mêmes, doivent cependant être contenus dans de certaines limites, et soumis à l'empire de la raison, afin de les ramener toujours à leur destination propre. Par exemple, l'ambition et l'avarice sont mauvaises en soi, parce qu'elles ne peuvent jamais faire que notre malheur et celui des autres. Mais si le désir d'être heureux est légitime, il ne l'est cependant qu'à la condition de se diriger vers sa véritable fin, qui est Dieu; de même que s'il est bon de désirer de connaître la vérité, il ne faut pas cependant que ce désir ne soit qu'une vaine curiosité, ou ne dégénère en une orgueilleuse prétention de pénétrer des mystères qui sont au-dessus de notre intelligence.

Mais, nous dira-t-on, est-il en notre pouvoir d'aimer ou de ne pas aimer, de désirer ou de ne pas désirer? Comment assujettir à la raison une faculté aussi spontanée, aussi irrégulière dans ses manifestations, aussi capricieuse dans le choix de ses objets? Il le faut cependant, sous peine de dégradation et de malheur.

C'est par le cœur en effet que nous sommes heureux ou malheureux, grands ou méprisables. L'amour est tout l'homme, car il résume en lui toute l'intelligence et toute la volonté; toute l'intelligence, ou, s'il a sa raison, toute la volonté à laquelle il fournit ses mobiles. L'amour est toute la vie de l'homme; car il renferme tout le secret de son présent et de son avenir. S'il aime le bien, s'il s'attache à la vertu, il trou-

vera dans cet amour toutes les jouissances qui résultent du contentement actuel et des espérances futures. S'il aime le mal, son cœur se flétrira sous l'influence empoisonnée de cette affection violente, dépravée, contre nature. Les sentiments nobles, légitimes, sont calmes et doux; l'homme s'y repose avec joie et bonheur. Les passions déréglées au contraire sont inquiètes, agitées par la crainte, troublées par les remords, toujours mécontentes d'elles-mêmes. L'homme n'y trouve que tristesse, regrets, désespoir. Ainsi aimer Dieu, aimer les hommes, aimer sa famille, aimer sa patrie, aimer son devoir, aimer le bien en toutes choses, voilà pour l'homme la vraie félicité sur la terre, félicité qui est l'avant-goût, en même temps qu'elle est le gage de l'éternel bonheur.

Résumons-nous, et disons que la sensibilité doit être contenue par rapport aux appétits sensuels, combattue par rapport aux répugnances déraisonnables, affermie contre les émotions de la crainte et les traits de la douleur, respectée dans ses délicatesses légitimes, excitée par rapport au bien, comprimée par rapport au mal, gouvernée enfin de manière à servir au développement de l'intelligence, sans jamais mettre obstacle à la liberté.

§ 3. *De la volonté et des devoirs qui s'y rapportent.*

Le propre de la volonté est de se diriger vers le bien et de se détourner du mal : voilà sa destination. Comme elle est le principe de tout ce qu'il y a d'activité dans l'homme, l'action ne vaut que par elle, molle, si la volonté est faible; énergique, si elle est puissante; mauvaise, si elle est corrompue, bonne, si elle est droite et pure de toute intention contraire au devoir. C'est par la volonté que l'homme a l'empire de soi, qu'il se possède et se gouverne lui-même, et qu'il a le pouvoir de mettre ses actes en harmonie avec la loi qui le régit. L'intelligence lui fait connaître sa destinée; la sensibilité y rattache son cœur et ses affections; à la volonté seule il appartient de l'accomplir. Mais pour que la volonté remplisse sa mission, il faut qu'elle soit défendue, fortifiée contre les causes qui pourraient porter atteinte à son indépendance, et l'empêcher de se porter librement vers le but qui lui est assigné par la loi de sa na-

ture. Ces causes, ce sont les passions qu'elle doit maîtriser et dont elle peut devenir l'esclave; ce sont les instigations des sens contre lesquelles elle doit s'armer de tout ce qu'il y a de force en elle, mais qui peuvent la séduire et l'entraîner dans le désordre et le déréglement ; c'est l'imagination qui, s'allumant au feu d'une lecture licencieuse ou d'un spectacle voluptueux, enflamme à son tour la volonté, l'arrache aux conseils de la réflexion , lui ôte avec la puissance de délibérer, la libre disposition d'elle-même, la tient captive sous le charme de ses illusions, et la conduit ainsi partout où la guide elle-même son caprice.

Or, la volonté est toute la personne humaine. Le *moi* ne se maintient qu'à la condition de se posséder, et il ne se possède que comme force volontaire et libre. Aliéner sa volonté en la mettant au service de toutes les tyrannies tant intérieures qu'extérieures, en la plaçant sous le joug des sens et des passions, c'est réellement aliéner la *personne*, c'est par le fait réduire le *moi* à l'état de *chose*, selon la pensée des législateurs romains, qui, considérant que l'esclave ne s'appartient plus à lui-même, qu'il a perdu la propriété de son existence et de ses facultés, refusaient de lui reconnaître la qualité de *personne* : « Servus non est *persona*; servus est *res* domini ; servus venumdari potest, sicut quælibet alia res. » De même la volonté qui s'est vendue aux passions, qui s'en est fait l'instrument et le jouet, qui a consenti à se dégrader par l'esclavage, a perdu tous ses droits aux priviléges de sa nature, tout ce qui fait la dignité du *moi*, toute sa personnalité enfin. L'obéissance au devoir, la soumission à la loi morale ennoblit et honore l'homme à ses yeux et à ceux des autres, parce que obéir au devoir, c'est commander à ses passions, c'est agir en maître, c'est déployer sa force, c'est faire preuve de liberté. Mais obéir aux sens, suivre docilement toutes leurs impulsions, se laisser emporter par la colère ou la vengeance, agir toujours sous l'inspiration de l'amour ou de la haine, c'est se renoncer soi-même, c'est abdiquer sa personne, en abdiquant l'empire sur ses propres actes.

Ici la conscience nous avertit hautement de ce que l'homme se doit à lui-même, quant à sa volonté. Pourquoi cette honte

que nous avons de nous-mêmes, après un violent accès de colère? pourquoi ce remords que nous éprouvons quand nous avons lâchement renié nos convictions par respect humain? pourquoi nous tenons-nous si gravement offensés d'une accusation de partialité? pourquoi ce mépris que nous ressentons pour celui qui se livre brutalement aux appétits les plus grossiers, qui est esclave de ses habitudes, qui n'a pas le courage d'opposer la moindre résistance à la passion qu'il condamne? Que signifient au contraire l'estime, l'admiration que nous inspire tout homme qui a remporté quelque grande victoire sur lui-même, qui a porté la vertu jusqu'à l'héroïsme, le dévouement jusqu'au sacrifice de la vie, la charité jusqu'à l'abnégation de soi-même, la modération et la clémence jusqu'à combler ses ennemis de bienfaits? Tous ces faits ne prouvent-ils pas que toute la dignité de l'homme, toute sa valeur morale consistent dans la prédominance de sa volonté sur ses passions et sur ses sens, et que par conséquent son premier devoir est de fortifier sa liberté et de conserver l'entière disposition de lui-même? Ce qu'on appelle courage, patience, fermeté, grandeur d'âme, constance dans l'adversité, héroïsme, qu'est-ce autre chose que la force libre se maintenant toujours égale aux obstacles qu'elle a à vaincre, aux épreuves qu'elle a à subir, toujours au-dessus de la bonne et de la mauvaise fortune?

Au reste, cet empire de nous-mêmes que nous devons être si jaloux d'acquérir et de conserver, n'est pas seulement une condition de dignité, c'est encore une condition de bonheur. Les passions nous rendent malheureux en nous avilissant, et elles nous perdent, en nous dégradant; car elles nous détournent de notre destinée, elles nous font perdre de vue les véritables biens, pour nous attacher à des biens passagers, périssables et indignes des affections d'un être raisonnable et immortel. Si donc toute la puissance de l'homme est dans sa volonté, il est évident que c'est par elle seule qu'il atteindra son but. Donc, c'est pour lui une question de salut, que de pouvoir disposer toujours de cette puissance au profit de ses devoirs.

ARTICLE II. — *Des devoirs de l'homme envers son corps.*

C'est toujours en vue de son âme que l'homme a des devoirs à remplir envers son corps ; car le corps n'est que le serviteur de l'âme, et toute sa noblesse, toute sa dignité consiste dans la participation qu'on lui fait prendre à l'accomplissement des destinées de celle-ci. Il y a plus ; le corps étant périssable de sa nature, et n'ayant qu'une durée passagère, le salut de l'homme ne peut être dans la conservation de son corps, qu'il doit perdre un jour, mais dans le perfectionnement de son âme qui est immortelle. Les devoirs de l'homme envers son corps sont donc déterminés par la nature du rôle qu'il a à remplir pendant le cours de l'association passagère qui l'unit à l'âme. L'existence ne lui a pas été donnée pour son propre compte, mais pour celui de l'âme ; il la lui doit tout entière, de sorte que la vie corporelle ne doit être considérée que comme un accessoire et un moyen, jamais comme un but et encore moins comme un obstacle. C'est sous ce point de vue seulement qu'il est vrai de dire que Dieu, en unissant une âme à un corps, et en assujettissant l'un à l'empire et aux volontés de l'autre, a par conséquent soumis celle-ci à l'obligation de pourvoir à la conservation du système d'organes dont le gouvernement lui était confié. L'âme est maîtresse du corps, mais elle n'en a reçu le commandement qu'à la condition de veiller à son maintien, d'entretenir sa vigueur et sa santé par un traitement convenable, de réparer ses forces par les aliments qui lui sont propres, de les augmenter par l'exercice et l'action, en un mot, de lui accorder tout ce qui est nécessaire pour y maintenir la régularité des fonctions vitales. Par conséquent, elle doit le soustraire aux causes malfaisantes qui pourraient altérer sa constitution, s'abstenir de lui imposer tout surcroît de travail sous lequel sa faiblesse pourrait succomber, lui refuser les dangereuses satisfactions de la sensualité, et se borner à ce que le besoin exige impérieusement, afin de prévenir les suites funestes de l'intempérance, et parce que, si l'excès de sévérité l'épuise, l'excès de délicatesse l'énerve, et le rend impropre à lui rendre les services qu'elle a droit d'en attendre.

L'âme a donc intérêt à bien gouverner le corps, non-seulement pour ne pas faillir au devoir qui lui est prescrit, mais pour conserver le pouvoir qu'elle exerce sur lui ; car si elle cède à toutes ses exigences, celui-ci cesse de reconnaître son empire, et, au lieu d'obéir, cherche à dominer. Une déplorable expérience prouve d'ailleurs que tous les vices ont leur source dans la mollesse et l'oisiveté, qui corrompent à la fois l'âme et le corps, et qui rendent l'homme inutile à lui-même et aux autres.

1° Pour bien déterminer ce que l'une doit à l'autre, il faut considérer le corps comme instrument de connaissance, comme instrument de plaisir, et comme instrument d'action. Comme instrument de connaissance, il est en rapport par les organes des sens avec l'intelligence, dont il est l'auxiliaire, et à laquelle il doit fournir toutes les données dont elle a besoin. Par conséquent, l'âme doit tenir ces organes dans un état sain, chercher à en corriger les vices ou les imperfections, afin que des impressions irrégulières et désordonnées n'amènent point des idées fausses et des jugements inexacts sur les phénomènes de la nature et sur leurs causes.

2° Comme instrument de plaisir, le corps est en rapport avec la sensibilité. Mais l'âme est née pour le bonheur et non pour la volupté. Si le plaisir était son but, sa durée ne dépasserait point celle du corps. Mais comme elle est immortelle, elle ne peut se proposer pour fin la jouissance, qui se borne à la vie présente, et qui d'ailleurs est souvent en contradiction avec le devoir, seul moyen par lequel elle puisse remplir sa destinée.

3° Enfin, comme instrument d'action, le corps est en rapport avec la volonté. L'activité de l'âme se déploie indépendamment des organes, mais elle ne se réalise extérieurement par des effets sensibles, qu'au moyen des facultés corporelles: or, l'homme a besoin d'agir soit dans son propre intérêt, soit dans celui d'autrui ; dans son propre intérêt, en se procurant le bien-être, et en pratiquant le bien qui lui est commandé ; dans l'intérêt d'autrui, en venant à son secours et en contribuant à son bonheur. En un mot, le corps est l'instrument de la vertu et de la charité, et, sous ces deux points de vue, nous

ne saurions apporter trop de soins pour le rendre capable d'exercer l'une et l'autre. Si l'une n'était que dans notre intention et l'autre seulement dans notre cœur, qu'en résulterait-il, en définitive, pour nous et pour les autres, lorsque notre corps par sa faiblesse et son infirmité nous laisserait perpétuellement dans l'impuissance d'effectuer aucun acte de bon vouloir? Si la vertu exige la force d'âme, elle exige aussi le mouvement et l'action ; et combien de fois le courage de l'homme n'a-t-il pas failli devant un obstacle à vaincre, une difficulté à surmonter, un danger à braver, un sacrifice à faire, parce que le corps s'est trouvé trop faible devant l'acte à accomplir, parce que l'énergie de la volonté a été comme brisée par le sentiment de l'insuffisance des forces dont elle disposait!

Toutefois, n'exagérons point l'importance du corps, le corps ne vaut que par l'âme ; car c'est l'âme qui l'anime, qui dirige sa force, qui utilise ses mouvements, en leur donnant un but. Si donc, il est vrai de dire que toute doctrine qui conduit à l'affaiblissement et à la mutilation du corps est contraire à la nature ; s'il est vrai que nous devons conserver nos organes et les améliorer, non-seulement en vue de l'âme qu'ils servent si merveilleusement, mais en vue du corps lui-même, dont la perfection glorifie son auteur, il ne faut pas pousser ce culte des facultés corporelles, jusqu'à condamner ce qu'il y a dans la vie chrétienne de plus voisin de la perfection.

« Que *notre guenille nous soit chère*, c'est ce que nous ne contestons pas ; elle ne nous est que trop chère, comme le prouve l'expérience. Mais il s'agit de savoir si le salut de l'âme est d'un assez haut prix pour mériter qu'on l'achète par quelques années de privations et de rigueurs. Il ne s'agit pas seulement pour le chrétien d'imiter l'ange, il aspire à une perfection plus haute. C'est sur le modèle même de l'Homme-Dieu, de la victime du Calvaire, qu'il prétend régler sa vie, docile à ce précepte du divin Législateur : *Si quelqu'un veut marcher sur mes pas, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive*, et persuadé que *plus on meurt à soi-même*, à la chair et au monde, *plus on commence à vivre pour Dieu.*

§ 1. *Du suicide.*

Le devoir de veiller à la conservation du corps exclut positivement le droit de disposer de son existence et d'en abréger volontairement la durée. Le suicide est injustifiable, soit qu'on l'envisage par rapport à Dieu, soit qu'on le considère sous le point de vue social, soit enfin, qu'on le juge par des considérations tirées de la nature ou de la destinée de l'homme, ou des motifs qui servent ordinairement de prétexte à ceux qui le commettent.

§ 2. *Du droit de défense personnelle.*

Du devoir de conserver sa vie naît rigoureusement le droit de la défendre contre ceux qui l'attaquent. Mais ce droit de défense personnelle s'étend-il jusqu'à tuer l'agresseur? Ceux qui soutiennent l'affirmative s'appuient 1° sur la loi naturelle, qui se révèle dans le cœur de l'homme par l'instinct qui le porte à veiller à sa conservation, et à repousser tout ce qui peut mettre sa vie en danger : prétendre qu'il est défendu de tuer un agresseur injuste, ce serait condamner ce mouvement de la nature, et, par conséquent, mettre Dieu en contradiction avec lui-même, puisque ce serait dire qu'il veut la fin, sans vouloir les moyens; qu'il nous ordonne de nous conserver, en nous interdisant les actes propres à nous conduire à ce but, en nous condamnant à livrer passivement notre vie à la discrétion du premier scélérat qui voudrait nous l'ôter ; 2° sur la justice, qui veut que l'honnête homme que la société ne peut protéger, ait le droit de se protéger lui-même, et que l'audacieux qui attente à la vie d'autrui, soit livré à toutes les chances auxquelles l'expose son attentat. S'il était défendu à l'homme attaqué d'attenter aux jours de celui qui l'attaque, tout l'avantage serait du côté des méchants, puisque n'ayant plus aucun risque à courir en présence de la vertu désarmée, ils seraient toujours sûrs de l'impunité ; 3° enfin sur l'intérêt de la société, qui n'a pas à hésiter sur la préférence qu'elle doit donner à la vie du citoyen honnête sur celle du scélérat, et qui ne pourrait sans danger imminent pour la

sûreté de tous et pour le maintien de l'ordre, désarmer les bons contre les agressions des méchants.

§ 3. *Du duel.*

Le duel est un double crime par préméditation ; car, dans la pensée de celui qui le propose ou qui l'accepte, c'est la réunion d'un suicide et d'un homicide ; d'un suicide, en ce que l'on dispose de sa propre vie, d'un homicide, en ce qu'on attente à celle d'autrui. Sous ce double point de vue, le duel est injustifiable sous le rapport moral.

1° Il est une violation manifeste de la loi divine, qui nous défend de porter atteinte à la vie d'autrui et à la nôtre. La défense de se donner la mort à soi-même est absolue et n'admet aucune exception ; et il ne nous est permis de tuer un agresseur injuste que lorsqu'il y a cas d'urgence, et quand nous n'avons pas d'autre moyen pour sauver notre propre vie.

2° Le duel est contraire au principe social qui nous défend de nous faire justice à nous-mêmes, principe dont la violation bouleverserait la société, en rendant inutile l'institution des lois et des tribunaux, qui a précisément pour objet de substituer l'action régulière et impartiale des pouvoirs publics à l'action irrégulière et passionnée des individus.

3° Le duel est contraire à l'équité, du moins dans la plupart des cas ; car il tend à infliger le plus terrible des châtiments, la mort, à celui qui souvent n'a commis qu'une offense légère et insignifiante.

4° Enfin, le duel est contraire au bon sens et à la raison ; car que se propose le duelliste : de satisfaire son honneur, et de réparer l'injure reçue. Mais qui l'assure que ce n'est pas lui qui succombera ? Qui lui dit, qu'outre l'injure qu'il prétend venger, il ne recevra pas la mort des mains de celui contre lequel son honneur lui commandait de se battre ? car le succès du combat ne dépend pas de l'innocence, mais de l'adresse et de la force, qui peuvent très-bien se trouver du côté de l'agresseur. Étrange moyen de vengeance qui met la vie de l'offensé à la discrétion de l'offenseur, et qui peut assurer le triomphe et l'impunité de celui-ci, autant de fois qu'il trouvera un adversaire moins heureux ou moins habile.

SECONDE SECTION.

DIEU ET L'HOMME : PREMIÈRE SOCIÉTÉ.

Aussitôt que l'homme eût été appelé à la vie, il se trouva, par le seul fait de sa création, en présence de son auteur. Or, ici s'élève une grave et importante question ! Dieu, après lui avoir donné l'être, est-il entré immédiatement en société avec lui, ou bien, abandonnant sa créature au hasard, et dédaignant d'intervenir dans la direction de sa destinée, l'a-t-il laissée se former elle-même par un progrès purement matériel, et par le développement spontané de sa nature et de ses instincts; et a-t-il attendu que la raison humaine s'élevant graduellement à la notion des rapports qui lient tous les êtres à la cause suprême, sentit elle-même le besoin de se mettre en communication avec elle, et inventât les conditions de cette société sublime que l'on appelle religion, et par laquelle les volontés créées se subordonnent à la volonté incréée ? Nous prétendons que cette seconde hypothèse est impossible, et nous nous proposons de prouver ici la nécessité d'une révélation primitive, d'un préceptorat divin, pour enseigner à l'homme les vérités dont la connaissance lui était indispensable, je ne dis pas seulement pour remplir ses conditions morales d'existence, mais même dans l'intérêt de sa conservation physique.

CHAPITRE I.

NÉCESSITÉ D'UN ENSEIGNEMENT PRIMITIF POUR LA CONSERVATION PHYSIQUE DE L'HOMME.

C'est en vain que la philosophie, pour expliquer l'homme, interroge les siècles postérieurs à sa naissance : c'est au berceau du genre humain qu'il faut remonter, pour trouver l'origine de ses connaissances. Dans la société, telle qu'elle est aujourd'hui constituée, le phénomène du développement de son intelligence nous échappe. En voyant la raison de l'homme social croître et grandir par des progrès inaperçus et insen-

sibles, nous sommes tentés de croire que l'âme s'élabore, pour ainsi dire, elle-même, et que par le seul exercice répété de ses facultés, elle parvient à rassembler ou à produire toutes les idées dont se compose l'entendement humain. Mais, si nous remontons au berceau de l'homme, la force qu'il emprunte à des secours étrangers n'est plus là pour dissimuler sa faiblesse réelle. La société, cette mère attentive, cette institutrice vigilante, n'est plus à ses côtés pour guider ses mouvements, pour régler sa pensée, et nous pouvons enfin évaluer sa puissance à sa juste valeur.

« Comment ceux qui admettent un être suprême, et même la création de l'homme, peuvent-ils supposer, dit M. de Bonald, que cet être essentiellement puissant et bon, ait mis l'homme sur la terre, pour y vivre en société, sans reconnaître en même temps qu'il a dû lui donner ou lui inspirer, dès le premier moment de son existence, les connaissances nécessaires à sa vie individuelle et sociale, physique et morale, connaissances qui transmises naturellement du père aux enfants, et de génération en génération, se sont développées avec la société et ont pu s'altérer comme la société. » Soit que l'on suppose que le premier homme est né enfant, soit que l'on soutienne qu'il est sorti des mains du Créateur dans un état de développement organique complet, l'une et l'autre hypothèse entraînent la nécessité d'une première éducation, même pour lui apprendre à satisfaire à ses besoins, et à pourvoir à sa conservation, en un mot, pour lui enseigner la vie. On peut affirmer qu'il serait infailliblement mort de faim, avant d'avoir pu inventer le premier des arts, celui de se nourrir.

CHAPITRE II.

NÉCESSITÉ D'UN PRÉCEPTORAT DIVIN POUR L'ÉDUCATION INTELLECTUELLE DE L'HOMME.

Il est donc certain que l'homme a reçu une première éducation, et que c'est Dieu qui la lui a donnée. L'homme ne pouvait connaître les lois et les conditions de son existence physique, par cela seul qu'il est un être guidé par la raison et non

par l'instinct. Ces lois, il ne les avait pas faites; donc, il devait les apprendre de celui qui les avait faites. Il ne pouvait davantage connaître les lois et les conditions de son existence morale ; il ne les avait point faites, et devait également les apprendre de celui qui les avait faites. C'est ce que nous nous proposons de démontrer ici.

L'homme est un être enseigné, cela est prouvé par l'expérience de tous les jours. L'homme est un être enseigné, et il faut par conséquent une autorité enseignante, pour que l'enseignement qu'il reçoit soit un instrument de vérité, et non un instrument d'erreur et de mensonge.

Placé sur cette terre pour y accomplir sa fin, quelle qu'elle pût être, l'homme avait à savoir d'abord s'il existait un Dieu auquel il dû trendre hommage, une loi qui dût servir de règle à sa volonté, une autre vie où il dût s'efforcer de se préparer le bonheur auquel tend sa nature.

Que l'homme aît dû connaître et bénir la main qui lui avait donné l'être, aussitôt après sa naissance, c'est ce qui ne fait pas même question. La reconnaissance était due incontestablement aussitôt que le bienfait était reçu, de même que le souverain empire de Dieu sur l'homme se trouvait irrévocablement établi par le fait même de l'acte créateur.

Si la notion de Dieu n'était qu'une idée spéculative sans conséquences pratiques, je concevrais que la divinité eût laissé à l'homme le soin et la gloire de la découvrir. Mais comme cette notion est pour lui le principe d'une infinité de devoirs, il faut en conclure que celui qui devait obéir a dû être instruit des motifs de son obéissance par celui-là même qui avait droit de la lui prescrire.

L'homme, avec sa volonté et son libre arbitre, a des besoins, des désirs, des passions. Il lui importait de savoir s'ils lui avaient été donnés comme régles de conduite, ou bien si ses penchants devaient être subordonnés à une loi quelconque. Et qu'on ne dise pas que les avertissements de la conscience l'auraient mis suffisamment en garde contre les sollicitations de la nature. La conscience n'est en définitive que la connaissance des intentions du Créateur ; et ces intentions, comment l'homme les eût-il connues, sans une révélation primitive?

Pour savoir qu'il faisait bien ou qu'il faisait mal, en agissant de telle ou telle manière, il fallait que l'homme pût distinguer le cri de la conscience du cri de la nature, et qu'il sût qu'il obéissait ou qu'il désobéissait à la loi de son être, selon qu'il écoutait l'un ou l'autre. Mais l'idée d'obéissance ou de désobéissance emporte nécessairement l'idée d'un commandement ou d'une défense. Et comment eût-il appris, sans un enseignement exprès, qu'il lui était défendu de céder à tous ces penchants flatteurs qui le portent par un attrait si puissant vers les choses extérieures? Comment eût-il appris la nécessité de combattre ses instincts et de résister à ses convoitises?

Enfin, ou l'existence de l'homme se borne à la vie présente, ou bien une autre vie commence pour lui au-delà du tombeau. Dans le premier cas, il devait en être certain, afin que la crainte ou l'espoir chimérique de l'immortalité, en troublant inutilement ses jouissances, et en le condamnant à des privations sans objet, ne le trompât point sur sa destinée. Dans le second cas, il lui importait encore plus de le savoir, car l'existence d'une vie à venir entraîne pour l'homme une immense responsabilité, en le rendant comptable de toutes ses actions devant la justice divine. Il a donc dû connaître cette responsabilité du jour où elle lui a été imposée.

CHAPITRE III.

NÉCESSITÉ D'UNE LÉGISLATION PRIMITIVE POUR L'EXERCICE DE LA LIBERTÉ DE L'HOMME, ET LE DÉVELOPPEMENT DE SA CONSCIENCE.

L'exercice moral de la liberté n'est possible qu'à une condition; c'est qu'une loi positive marque expressément les limites qu'elle ne peut dépasser sans crime. Tant que ces limites ne sont pas déterminées, il y a bien liberté, en ce sens qu'il y a pouvoir d'agir ou de ne pas agir, mais il n'y a pas proprement liberté morale. Ainsi le premier homme sorti des mains du Créateur était libre de produire tel ou tel acte, de mouvoir ses membres dans un sens ou dans un autre, d'obéir à tel ou tel désir. Mais ce n'est là que la liberté d'un être qui a la posses-

sion de soi-même, et qui dispose à son gré de ses organes. Ce n'est pas là encore cette liberté qui engage moralement la conscience, et qui imprime aux actes de la volonté le caractère particulier qui les rend méritoires ou déméritoires.

Ce qui s'est passé aux premiers jours du monde, a dû être quelque chose d'analogue à ce qui se passe tous les jours dans les enfants, avec cette différence que l'ignorance du premier homme était un état de parfaite innocence, tandis que l'innocence de l'homme actuel n'est que l'ignorance d'un être déchu et, par conséquent, déjà enclin au mal par sa nature, avant même de connaître le mal. Or, voyez comme la conscience de l'enfant s'éveille, au premier *commandement* qu'il entend prononcer, ou à la première *défense* qui lui est faite. Avant de recevoir l'ordre qui lui est donné d'agir de telle ou telle manière, ou de s'abstenir de telle ou telle action, il usait de sa liberté, sans autre but que de suivre son inclination et de faire emploi de sa force. Il ne comprenait pas encore que cette faculté pût avoir d'autre limite et d'autre règle que sa volonté propre. Mais aussitôt que son mode d'action est déterminé par la *loi*, aussitôt que sa sphère d'activité est circonscrite par la *défense*, alors il comprend sa dépendance, et par elle il a l'idée du rapport qui existe entre une volonté supérieure et une volonté subordonnée. Dès ce moment, la notion d'une autorité et du droit qui lui est inhérent apparaît à sa conscience. Non-seulement, il se sent tenu d'obéir ; mais il comprend que la désobéissance est un mal. Peut-être sera-t-il tenté de résister, d'opposer son vouloir au vouloir de ses parents. Mais il ne le fera pas sans condamner intérieurement sa révolte comme illicite, sans avoir la conscience du démérite de son action. Aussi, si la passion l'emporte sur le sentiment du devoir, il ne se croira pas quitte des conséquences de son action, parce qu'il sera parvenu à enfreindre la défense ou à ne pas exécuter la prescription ; il craindra le châtiment et cherchera à l'éviter, et s'il l'évite, ce fait-là même ne l'absoudra pas à ses yeux, il conservera la conscience de sa faute et de la peine qui lui est due, jusqu'à ce que sa soumission et son repentir lui aient mérité le pardon de l'une et la rémission de l'autre.

C'est donc une parole profondément philosophique que cette

parole de l'apôtre saint Paul : *Vis peccati*, *lex*. Ce qui fait le péché, c'est la loi. Sans la loi il n'y aurait pas possibilité de mal faire, parce qu'il n'y aurait pas occasion d'exercer moralement sa liberté. On ne saurait contredire les principes que nous venons de poser, sans détruire les conditions de la moralité humaine. Il faut à l'homme une autorité présente qui lui intime la loi, pour qu'il soit initié à la connaissance de ses devoirs.

De même, le premier homme n'a pu comprendre la distinction du bien et du mal que par le fait d'une loi positive conçue de manière à le placer dans l'alternative de l'obéissance ou de la désobéissance, et par conséquent à fournir à sa liberté l'occasion de choisir ; car comment eût-il désobéi, et comment eût-il su qu'il désobéissait, s'il n'y eût pas eu de commandement exprès? On ne peut ici invoquer les lumières de la conscience, car la conscience ne pouvait rien dire encore à l'homme, quand il n'avait encore aucune expérience de la vie, quand il n'avait encore été soumis à aucune épreuve, quand Dieu ne s'était encore fait connaître à lui que par le bienfait de l'existence, quand sa liberté n'ayant pas encore fait son choix, sa destinée était par conséquent indéterminée.

CHAPITRE IV.

NÉCESSITÉ D'ADMETTRE UNE PREMIÈRE FAUTE, UNE CHUTE POUR EXPLIQUER L'ÉTAT ACTUEL DE L'HUMANITÉ. UN ÉTAT DE PERFECTION A DU PRÉCÉDER L'ÉTAT DE CORRUPTION OU ELLE EST AUJOURD'HUI.

Si l'on jugeait de l'état de la nature humaine aux premiers jours du monde par son état actuel de corruption, il faudrait en conclure que Dieu a fait l'homme mauvais, et par conséquent accuser sa sagesse et sa bonté. Mais comment croire que Dieu, en incorporant l'esprit dans la forme terrestre, se serait plu à souiller lui-même cette âme qu'il avait créée à son image, en la mettant en contact avec un élément foncièrement et naturellement porté au mal? Non ; l'union de l'âme et du corps n'a point été primitivement une dégradation ; autrement il

faudrait dire que c'est Dieu qui l'a voulue et opérée, et que par conséquent il est l'auteur du mal. La forme organique, la force physique n'a été au contraire, dans les desseins de Dieu, qu'un moyen pour l'homme d'exercer sa puissance sur la nature. Sa destination était d'être un instrument de connaissance et d'action mis au service de l'intelligence et de la volonté, et par conséquent l'alliance de la matière et de l'esprit était une perfection et non pas une chute. Par l'une l'homme commandait à la nature, par l'autre il était soumis à Dieu. Par le concours de toutes deux, la création tout entière était ramenée sous la loi de son auteur ; admirable disposition de la Providence, qui, en plaçant toute la terre sous la domination de l'homme, assurait par l'homme son règne sur tous les êtres qu'elle renferme.

Toutes les traditions ont conservé le souvenir de cette perfection première. Toutes parlent avec regret d'un âge d'innocence et de bonheur antérieur à celui dans lequel nous vivons. Toutes racontent d'une manière plus ou moins fidèle comment l'homme s'est dépravé, comment il est tombé par sa faute ou par l'effet de quelque grande catastrophe qui lui a fait perdre les priviléges de sa nature, ou qui l'a fait décheoir de l'état de félicité dans lequel il était né. Ouvrons les plus anciennes archives des nations ; partout nous y reconnaitrons les vestiges plus ou moins effacés de l'antique histoire de la dégénération du genre humain.

Il nous reste à expliquer, autant qu'il est possible à la philosophie de le faire, comment du maintien de l'ordre hiérarchique des deux natures devait dépendre en grande partie la félicité du premier homme, de même que notre bien-être et notre dignité en dépendent encore, et comment il ne pouvait, sans se livrer à la mort, enfreindre la défense qui lui avait été imposée dans le but de maintenir cet ordre.

Stipendium peccati, mors est. Voilà le principe posé par l'apôtre saint Paul, la mort par rapport à Dieu, c'est-à-dire la privation de la vie divine, aliment de la vie spirituelle de l'âme ; la mort par rapport au corps, c'est-à-dire la cessation de son union avec le principe spirituel qui l'anime, et la dissolution de ses éléments, conséquence de cette séparation.

Et d'abord, il est facile de comprendre comment le rapport de l'homme avec Dieu se trouve rompu par la réalisation du péché? comment en refusant de correspondre par son action avec la volonté divine, c'est-à-dire avec la source de toute vérité et de tout bien, il se prive à la fois et de la lumière qui devait l'éclairer et de la force qui devait le soutenir ; comment par conséquent la vie de l'âme opprimée par celle du corps, identifiée avec les sens, doit tomber sous le double esclavage de l'ignorance et de la concupiscence ; de l'ignorance, puisque la matière n'est que ténèbres, et que ce n'est qu'en s'affranchissant de ses entraves que l'esprit peut s'élever vers les choses célestes ; de la concupiscence, puisque ce n'est qu'en tenant la chair dans une étroite sujétion, que l'homme peut conserver le libre exercice de sa volonté. Or, comme l'homme spirituel ne vit que par l'intelligence et la liberté, la rupture des rapports de l'âme avec son principe, l'interruption de l'union intime dans laquelle elle puise à chaque instant la nourriture spirituelle, est véritablement la mort de la pensée, puisque penser, pour l'homme, c'est, comme l'indique évidemment sa destination, mettre tous ses sentiments, toutes ses croyances, tous ses actes en parfaite harmonie avec les bienfaits, les desseins et les volontés du Créateur.

Mais comment l'effet du péché peut-il être d'altérer la vie du corps, au point de détruire en lui le principe de l'immortalité? Ici nous pourrions nous borner à dire que Dieu l'a voulu ainsi, qu'ayant menacé l'homme de la mort, ce n'était là que le châtiment de sa désobéissance, et que, sans chercher l'explication de cette grande loi de l'humanité , il nous suffit de constater le fait par l'expérience de tous les jours. Mais sans vouloir approfondir le mystère que renferme cette parole terrible: *Si tu manges du fruit défendu, tu mourras,* on peut considérer que la perpétuité de l'union de l'âme avec le corps avait primitivement pour condition essentielle, d'abord, l'harmonie parfaite des deux natures; en second lieu, la prépondérance de la nature céleste sur la nature terrestre; enfin, le gouvernement du corps par l'âme dans le sens des volontés divines et des destinées de l'homme. Or l'harmonie des deux natures était rompue par le péché. La lutte entre l'esprit et la matière avait

commencé, pour ne plus cesser. Comment concevoir que deux éléments qui étaient destinés dans l'origine à concorder parfaitement l'un avec l'autre, et qui se trouvent dans un état de guerre complet, puissent continuer à coexister et à rester unis indéfiniment? Il est naturel que leur antagonisme amène leur séparation. En second lieu, l'esprit était devenu dépendant de la chair ; la nature terrestre avait prévalu sur la nature céleste ; l'ordre hiérarchique qui était la condition de leur union avait été détruit ; l'humanité s'était constituée dans un état contraire aux desseins de Dieu. On ne peut croire que la volonté du suprême Auteur des choses pût être de consacrer d'une manière permanente par l'adhésion divine le bouleversement des rapports qu'elle avait originairement établis entre les deux substances. L'âme humaine, image de Dieu même, et créée pour s'attacher uniquement à lui, pour vivre en société d'intelligence, d'amour et de vouloir avec lui, ne pouvait être maintenue perpétuellement dans un état de servitude contraire à sa destinée première. Il était de la bonté divine de pourvoir à son affranchissement et de la sauver, et elle ne pouvait l'être que par la mort du corps. Enfin, le corps lui-même ne pouvait être conservé qu'à la condition d'être gouverné par la loi de l'esprit, par la raison, par la conscience. Mais du moment que l'âme était asservie aux sens, le corps ne pouvait plus être gouverné que par la loi des sens, c'est-à-dire au gré des convoitises de la chair, et de tous les mouvements désordonnés de la concupiscence. Or, si la loi de l'esprit est éminemment conservatrice, puisqu'elle n'est autre que la loi morale, la loi éternelle, l'ordre immuable de la Providence, et par conséquent la condition même de la vie pour tous les êtres, la loi des sens est éminemment destructive, parce qu'elle est le principe de dissolution par excellence, comme l'expérience nous le démontre tous les jours.

Mais le crime de nos premiers parents était personnel. Par quelle mystérieuse solidarité souille-t-il toute la race humaine? « Si vous réfléchissez, dit M. Bautain, que cet acte décisif, irrévocable, a été sciemment posé en contradiction avec le vouloir immuable de Dieu, positivement exprimé par sa parole, alors toute l'histoire de l'homme et de l'humanité vous appa-

raîtra sous son véritable aspect, et votre raison sera obligée de reconnaître que s'il y a un Dieu créateur de toutes choses, si ce Dieu a parlé à l'homme pour lui faire connaître sa loi et les conditions de son bonheur, et si l'homme a dédaigné le précepte et la loi, toutes les misères qui pèsent sur lui sont les suites nécessaires de sa prévarication et de sa désobéissance.

CHAPITRE V.

NAISSANCE DE LA RELIGION, CONTEMPORAINE DE LA NAISSANCE DE L'HOMME: SIMULTANÉITÉ DE CES DEUX FAITS; DU CULTE INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR; EXPIATION, SACRIFICE, PRIÈRE.

Dans le récit de Moïse, l'intelligence de l'homme est en rapport avec la suprême intelligence, avant que ses sens soient en rapport avec la matière. Il écoute la parole de Dieu et en nourrit son âme, avant de recevoir et de goûter l'aliment qui doit nourrir son corps. Dieu pourvoit à ses besoins moraux, en donnant à sa liberté une règle d'action; avant de pourvoir à ses besoins physiques, en mettant à sa disposition celles des productions de la nature par lesquelles il pourra y satisfaire. La raison nous démontre qu'il a dû en être ainsi. Ce qu'il y a de principal dans l'homme, c'est l'intelligence. Or, mettre d'abord cette intelligence en rapport avec le monde matériel, au lieu de faire commencer la vie de l'humanité par la vie intellectuelle, c'est poser en principe la prédominance de la matière sur l'esprit, c'est placer l'origine de toutes les idées dans la sensation, c'est intervertir les destinées de la nature humaine; car l'homme, enseigné d'abord par les sens, se fût cru destiné à vivre uniquement selon les sens.

Le témoignage de l'histoire prouve que sa première éducation s'est faite par l'intelligence, que sa première science a été celle de Dieu, que le premier développement de son esprit a lieu par le commerce de l'âme avec la vérité, et non par le commerce des sens avec la nature.

La religion date des premiers jours du monde; car la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu, date du jour même de sa

création. Cette dépendance ne s'est pas manifestée seulement par le fait en quelque sorte matériel de la supériorité de la cause sur l'effet, elle a dû l'être par des règles positives qui en déterminaient pour le présent et pour l'avenir l'étendue, les conditions et la durée. Une souveraineté négative et indifférente n'en serait pas une. Celle de Dieu a donc dû s'établir par la déclaration d'une volonté bienveillante, mais irrévocable. L'homme ne pouvant avoir reçu la vie, sans condition pour le présent, et sans responsabilité pour l'avenir, toutes ses facultés devaient tendre désormais à accomplir les unes, et à ne pas engager l'autre à son détriment.

Ainsi, on peut poser en principe que l'homme a connu Dieu en naissant, et qu'il l'a connu comme précepteur ayant droit de l'enseigner, comme maître ayant droit de lui commander, comme juge ayant droit de prononcer sur son sort. Le premier sentiment qu'il a éprouvé a donc dû être nécessairement celui de sa dépendance à l'égard de Dieu, et la première de toutes ses connaissances celle de la volonté de ce même Dieu par rapport à lui; mais il n'a pu connaître la volonté divine, sans acquérir aussitôt ce sentiment moral, qui, en l'avertissant de sa liberté, l'avertissait en même temps de ses devoirs; la conscience de l'homme une fois sortie des ténèbres par la promulgation de la loi, cette lumière pouvait être obscurcie par les passions, mais elle ne devait plus s'éteindre; car ce que Dieu fit pour le premier homme, par la révélation primitive, la société le fait pour chacun de nous par la révélation traditionnelle.

Ces préliminaires une fois établis, il est aisé de conclure qu'il n'y a, et qu'il ne peut y avoir qu'une seule religion au monde, parce qu'il n'y a qu'un seul moyen d'honorer Dieu comme il veut être honoré. Par conséquent il est faux de définir la religion, l'ensemble des divers cultes par lesquels nous cherchons à plaire à Dieu et à mériter ses faveurs soit pour le temps, soit pour l'éternité. La religion est l'ensemble des devoirs que les hommes sont tenus de remplir envers Dieu, et ces devoirs sont les mêmes pour tous. Depuis l'origine du monde jusqu'à nous, la religion n'a pas plus changé que les rapports qui nous lient au Créateur: par conséquent, la véritable religion est celle de nos premiers parents,

celle que Dieu leur a donnée, celle par laquelle seule l'humanité sera sauvée, celle qui, après avoir guidé l'homme dans sa vie terrestre, aura sa consommation dans l'éternité. Il est vrai que la raison naturelle nous fait connaître, indépendamment de la révélation, ou plutôt conformément à la révélation, qu'un culte tant intérieur qu'extérieur est dû à Dieu, parce que l'homme ne peut connaître qu'il doit l'existence à un Dieu souverainement juste et bon, sans se sentir obligé envers lui. Mais il est vrai aussi que les lumières de cette raison naturelle ont été tellement obscurcies par les passions humaines que le bienfait d'une révélation nouvelle pouvait seul la ramener à la vérité, et faire disparaître tous ces cultes abominables par lesquels le paganisme outrageait chaque jour la divinité. Consultons donc notre conscience et notre raison, et nous reconnaîtrons combien le christianisme, seule expression vraie de nos devoirs, de notre destinée et des moyens de l'accomplir, est en harmonie avec les besoins et la nature de l'homme, et conforme aux vrais rapports qui existent entre Dieu et sa créature. Il s'agit donc de prouver ici la nécessité d'un culte, soit intérieur, soit extérieur, contre l'opinion des déistes qui enseignent que Dieu se suffisant à lui-même, et n'ayant pas besoin de nos hommages, n'exige, par conséquent ni l'un ni l'autre.

ARTICLE I. — *Du culte intérieur.*

Le culte intérieur est tout entier dans ce qu'on appelle l'adoration. Mais l'adoration est un sentiment complexe qui comprend l'amour, le respect, la crainte, la confiance, la soumission, l'humilité, la reconnaissance. En effet, qu'est-ce qu'adorer Dieu, sinon reconnaître au fond de son âme, son souverain domaine sur l'homme et sur toutes les créatures, se soumettre entièrement à sa volonté, se confier uniquement à lui, s'attacher à lui de toutes les forces de son cœur, lui offrir l'hommage de sa pensée et de ses affections, le remercier intérieurement de ses bienfaits, lui vouer l'obéissance la plus absolue, s'humilier profondément devant sa majesté sainte? Or, que nous dit la raison, lorsqu'elle considère, d'une part, l'excellence de la nature divine et ses perfections infinies; et de

l'autre, la faiblesse, l'infirmité et la dépendance de l'homme? C'est qu'il doit reconnaître le souverain empire de Dieu sur tous les êtres qu'il a tirés du néant, et reconnaître cet empire par le triple culte de l'intelligence, du cœur et de la volonté, c'est-à-dire par la foi, l'amour et l'obéissance.

1° Et d'abord l'homme doit à Dieu la foi, c'est-à-dire l'adhésion de son esprit au fait évident et palpable de son existence. Dans quel dessein Dieu a-t-il voulu imprimer sur le monde qui est son ouvrage le caractère visible de ses perfections infinies, c'est-à-dire de sa puissance, de sa sagesse et de sa bonté? « Dieu se doit tout, dit Fénelon, il se rend tout; tout vient de lui; il faut que tout retourne à lui. Autrement l'ordre serait violé. Si Dieu agissait sans aucune fin, il agirait d'une façon aveugle, insensée, où sa sagesse n'aurait aucune part. S'il agissait pour une fin moins haute que lui, il rabaisserait son action au-dessous de celle de tout homme vertueux qui agit pour l'Être suprême. Ce serait le comble de l'absurdité. Concluons donc, sans craindre de nous tromper, que Dieu fait tout pour lui-même. Or, cet Être suprême que nous nommons Dieu ne peut avoir créé les êtres intelligents pour lui, qu'en voulant que ces êtres emploient leur intelligence à le connaître et à l'admirer, et leur volonté à l'aimer et lui obéir. Il faut qu'en les créant il se propose pour fin de son ouvrage de se faire connaître comme vérité infinie, et de se faire aimer comme bonté universelle. »

Ainsi, le premier culte dû à Dieu est le culte intellectuel de la connaissance, qui consiste dans l'affirmation intérieure et dans la contemplation spirituelle des perfections divines, de nos rapports avec Dieu, de nos devoirs envers lui, et de la fin suprême à laquelle il nous a destinés. Adorer, c'est donc croire, c'est croire d'une manière ferme, inébranlable, absolue. Les anges adorent, parce qu'ils croient; l'incrédule n'adore plus, parce qu'il doute. La foi est si essentiellement le soutien du culte, que le moindre nuage qui intercepte à l'esprit les rayons de la vérité refroidit en proportion les sentiments du cœur, et éteint immédiatement cette ardeur et cet enthousiasme de l'âme sans lesquels il est impossible à l'homme de s'élancer vers Dieu par la pensée.

2° Mais la foi détermine l'amour. Croire à Dieu, c'est connaître toutes les raisons que nous avons de l'aimer. Ainsi l'adhésion de l'intelligence est naturellement suivie de l'hommage du cœur; car Dieu nous est connu comme beauté et comme bonté infinie; comme beauté infinie, source de toute perfection; comme bonté infinie, source de tout bien.

Non-seulement nous nous sentons tenus d'aimer Dieu, mais nous ne pouvons l'aimer sans être portés à lui rendre grâces, à le remercier de ses dons, et des soins paternels de sa Providence; le fond de notre amour est donc la reconnaissance. Nous sommes trop imparfaits pour n'aimer Dieu qu'en raison de sa perfection infinie que nous ne pouvons comprendre; nous l'aimons surtout à cause de ses bienfaits. Par conséquent, adorer Dieu, c'est aussi se sentir pénétré de reconnaissance envers lui et porté à lui rendre des actions de grâces.

3° Mais la foi, lorsqu'elle s'applique à la grandeur, à la puissance, à la justice, à la sainteté de Dieu, détermine le respect, la crainte, l'obéissance, l'humilité; car la raison nous dit aussi que nous devons respecter sa majesté infinie, craindre sa toute-puissance, redouter son inflexible justice, nous humilier devant son ineffable pureté. Adorer, c'est donc aussi témoigner de sa soumission absolue à la loi divine, et faire hommage de sa volonté au suprême législateur, au juge souverainement équitable, au maître absolu du monde, à celui enfin qui, étant le bien parfait, est, par conséquent, l'éternel ennemi du mal. Ici, comme on le voit, la foi n'agit plus seulement sur le cœur; elle agit sur les actes, car tous ses sentiments viennent se résoudre dans le vouloir positif qui nous fait faire ce que Dieu ordonne et éviter ce qu'il défend. Si l'amour est la perfection de la sagesse, en ce que l'amour, en identifiant, pour ainsi dire, notre volonté avec celle de Dieu, nous rend tous nos devoirs faciles et comme naturels, c'est avec raison qu'il a été dit que la crainte en est le commencement : *Initium sapientiæ timor Domini.* C'est, en effet, dans la crainte de Dieu et de sa justice, que l'expiation et le sacrifice, ces deux puissants moyens de réparation, ces deux conditions absolues de régénération pour l'homme, après sa chute, ont pris naissance. L'homme humilié de sa faiblesse, épouvanté du souve-

nir de ses fautes, se sentant redevable envers la justice divine, cherche dans des abstinences et des mortifications volontaires, dans l'immolation des victimes, le pardon et le rachat de ses crimes; il sent qu'il doit une satisfaction à celui qu'il a offensé, et c'est par le repentir, qui est une renonciation au mal, par la pénitence qui l'expie, par le sacrifice qui en est comme la solde et l'acquittement, qu'il s'efforce de réparer l'injure faite à la majesté suprême.

Enfin adorer, c'est aussi prier. Mais prier, c'est croire; car la foi en Dieu ne nous porte pas plus invinciblement à la crainte qu'à la confiance. Que nous devions offrir nos prières à Dieu, avec la certitude d'y trouver les secours dont nous avons besoin, c'est ce que la raison nous fait aisément comprendre, lorsqu'elle considère, d'une part, la bonté infinie et la toute-puissance de Dieu, et, de l'autre, l'indigence, la faiblesse et l'insuffisance de l'homme. Or, si l'on ne peut nier que Dieu est assez bon pour nous vouloir toujours du bien, et assez puissant pour nous en faire autant qu'il le veut, d'où pourraient venir l'inutilité et l'inefficacité de la prière, que les déistes nous opposent? Est-ce parce que Dieu est trop grand, trop élevé au-dessus des choses de ce monde, pour qu'il daigne s'abaisser à écouter les vœux des humains? Mais l'idée de grandeur n'exclut pas celle de Providence.

Est-ce parce que Dieu est immuable, et que l'homme ne peut espérer que sa volonté éternelle se modifiera au gré de ses souhaits? Dieu, dit-on, a fixé, une fois pour toutes, le sort de chacun de nous. Penser que la prière aurait pour effet de lui faire révoquer ses décrets, ce serait admettre le changement et l'inconstance en Dieu, ce serait supposer que Dieu agit par caprice, c'est-à-dire, sans sagesse et sans prévoyance. — Dieu est immuable, sans doute, mais il est libre. Tous ses attributs sont nécessaires comme lui, éternels et immuables comme lui. Mais tous les actes qui émanent de sa volonté immuable sont contingents, c'est-à-dire, qu'ils pouvaient être ou n'être pas, parce que Dieu est souverainement libre. Dieu a pu décréter l'existence du monde, puisque le monde a commencé; or, ce décret de Dieu est contingent, en ce sens, que Dieu n'était pas nécessité à donner l'existence au monde.

Il pouvait, en un mot, le créer ou ne pas le créer. Mais une fois l'existence du monde décrétée, ce décret a dû recevoir son exécution; car Dieu n'est pas gouverné par le caprice. C'est en cela que sa volonté est immuable.

« On ne peut faire, dit M. de Maistre, aucune objection contre la prière, qu'on ne puisse faire contre la médecine. Ce malade doit mourir ou ne pas mourir. Donc, il est inutile de prier pour lui. Et moi je dis : donc, il est inutile de lui administrer des remèdes; donc il n'y a point de médecine. Où est la différence? Nous ne voulons pas faire attention que les causes secondes se combinent avec l'action supérieure. Ce malade mourra ou ne mourra pas ; oui, sans doute; il mourra, s'il ne prend pas de remèdes, et il ne mourra pas s'il en use. Cette condition, s'il est permis de s'exprimer ainsi, fait portion du décret divin. »

ARTICLE II. — *Du culte extérieur.*

Le culte extérieur est celui par lequel l'homme manifeste ses sentiments de piété envers Dieu par le ministère de ses organes ou facultés corporelles. Or, nous disons que ce culte est une conséquence nécessaire du culte intérieur, dont nous avons démontré la nécessité; car, en quoi consiste principalement celui-ci? Dans les sentiments d'amour et de reconnaissance que nous devons à Dieu. Or, l'homme composé d'un corps et d'une âme qui sont, l'un à l'égard de l'autre, dans une correspondance naturelle, peut-il aimer quelqu'un, sans que cet amour se manifeste par des signes extérieurs, par des paroles affectueuses, par des marques de bienveillance, par des services rendus, par des présents offerts comme gages d'amitié, et par d'autres témoignages de ce genre? Il nous est donc impossible d'aimer Dieu d'un amour sincère, sans que nous soyons portés à exprimer extérieurement les sentiments de piété dont notre âme est remplie, sans que nous éprouvions le besoin de mettre nos actions en harmonie avec nos pensées et les mouvements de notre cœur.

Le culte extérieur est fondé sur le même principe que le culte intérieur. Pourquoi devons-nous rendre à Dieu un culte intérieur? N'est-ce pas parce que Dieu a créé notre âme, que

c'est à lui que nous devons les facultés dont elle est ornée, et que nous ne pourrions sans ingratitude refuser de rapporter à sa gloire les dons que nous avons reçus de sa bonté. Mais ces raisons ne sont pas moins décisives pour prouver la nécessité du culte extérieur ; car Dieu qui a créé notre âme, a créé aussi notre corps. Nous devons donc également lui faire hommage de nos facultés corporelles ; et puisque cette seconde partie de nous-mêmes a participé au bienfait divin, il est juste qu'elle paie aussi son tribut au bienfaiteur, en concourant à sa manière à la glorification de son auteur.

Il est d'ailleurs évident que le culte extérieur est nécessaire pour soutenir et accroître notre piété envers Dieu par l'expression même du sentiment dont il est comme la traduction. Telle est la faiblesse de l'homme, et tel est l'empire que ses sens exercent sur lui, qu'il a besoin de pratiques extérieures et de signes sensibles, pour alimenter et fortifier sa piété, qui ne tarderait pas à languir, à s'éteindre, et à n'être plus qu'un vain fantôme, si elle n'était fixée, rappelée, inculquée et comme réalisée dans les symboles du culte extérieur. Tout ce prétendu culte de la pensée auquel certains philosophes voudraient que la religion se bornât, se réduirait, dit M. Frayssinous, à quelques idées métaphysiques sur la divinité qui ne régleraient ni les affections ni la conduite. Vouloir une religion sans culte extérieur, ne serait-ce pas ressembler à ces philanthropes qui prêcheraient l'amour des hommes, sans faire aucun acte d'humanité, ou à ces politiques qui voudraient bien un corps social, mais sans aucun des liens extérieurs qui doivent en rapprocher et en unir les membres divers. Il faut prendre l'homme tel qu'il est. Son imagination est si mobile, et son cœur si facile à égarer, qu'on ne doit négliger aucun des moyens qui peuvent fixer son inconstance, captiver son attention, et nourrir dans son âme de pieux sentiments et de saintes dispositions. Chez tous les peuples on a senti la nécessité de cet appareil imposant qui entoure les rois, pour faire respecter une majesté visible ; et on ne veut pas reconnaître que les hommes dont l'esprit se laisse si aisément frapper par les apparences extérieures ont encore plus besoin d'un spectacle qui les tienne fortement attentifs pour imprimer en eux le res-

pect de la majesté invisible. Un protestant disait que toutes les fois qu'il assistait à Saint-Pierre de Rome aux cérémonies augustes de la Semaine Sainte, il se sentait catholique. Il y a en effet, dans les pompes de la religion, dans la célébration de ses mystères, dans les chants si graves et si solennels qui retentissent sous la voûte de ses temples, dans toutes ces images qui rappellent au chrétien sous mille formes diverses le souvenir touchant ou terrible des grandes vérités que l'Église propose à sa foi, quelque chose de saisissant qui, en reportant ses pensées vers Dieu et l'éternité, laisserait difficilement son cœur sans émotion, et sa conscience sans idée de ses devoirs et de sa destinée. Enfin qui peut ignorer l'empire immense que l'exemple exerce sur tous les hommes, et combien nous sommes plus portés au recueillement et à l'adoration intérieure au milieu d'une foule recueillie que dans la solitude? Le sentiment religieux s'exalte sous l'impression de l'exemple, comme le courage au milieu des batailles s'anime de l'ardeur de ceux qui nous entourent. Si d'ailleurs les hommes sont nés pour la société, ce n'est pas seulement pour s'occuper en commun de leurs intérêts matériels, mais surtout pour s'aider mutuellement à accomplir leurs communes destinées, pour invoquer l'appui de cette Providence qui veille au salut des empires comme des individus, pour bénir ensemble et de concert celui dont ils sont tous au même titre les serviteurs et les enfants. Ainsi, la religion est le plus fort et le plus solide lien de la société, parce qu'elle est le seul moyen de ramener à l'unité les esprits, les cœurs et les volontés.

De là la nécessité d'un culte, non-seulement extérieur, mais encore public, qui réunisse toutes les intelligences dans la même foi, et tous les sentiments religieux dans une même expression. Le culte public, le culte célébré en commun, est un devoir si évident et si simple que jamais aucun peuple ne l'a méconnu ou négligé. L'histoire de ce culte est en quelque sorte l'histoire de l'homme même. Dès les premiers jours du monde, il reconnut et pratiqua ce devoir, et depuis les premiers patriarches qui réunissaient leurs familles pour adorer en commun le Dieu de l'univers, jusqu'à nous, la terre n'a jamais été un seul moment sans temples, sans autels et sans sacrifices.

TROISIÈME SECTION.

L'HOMME ET SES SEMBLABLES. DEUXIÈME SOCIÉTÉ : LA FAMILLE.

CHAPITRE I.

NAISSANCE ET CONSTITUTION DE LA FAMILLE.

La société domestique a son modèle dans la société de l'homme avec Dieu. Elle a les mêmes éléments : le pouvoir, l'obéissance, l'amour : l'amour, touchant intermédiaire, qui s'associe au premier pour le rendre bienfaisant, et à celle-ci pour la rendre douce et facile; qui fait de l'un une providence qui ne gouverne que pour protéger et pour conserver, et de l'autre une inclination du cœur, par laquelle l'acte si pénible de la soumission devient un véritable plaisir.

On a dit de nos jours : La famille est l'œuvre de la loi civile. Nous dirons avec plus de vérité qu'elle est l'œuvre de la loi religieuse; car c'est d'elle qu'on peut dire dans le sens le plus absolu qu'elle est tout entière d'institution divine. Pour que la famille fût l'œuvre de la loi civile, il faudrait que celle-ci eût précédé la famille, ce qui n'est point ; car la société politique au sein de laquelle la loi civile a pris naissance, n'est elle-même qu'une image de la société domestique. Est-il, en effet, un seul des éléments dont la première se compose, un seul principe nécessaire à son établissement et à sa conservation, qu'elle n'ait trouvé dans la famille et que celle-ci n'ait reçu immédiatement de Dieu ?

La famille est donc la première de toutes les sociétés humaines, la source de toutes les idées qui président au gouvernement des peuples. C'est là qu'avant de régler les actions des citoyens, la loi naturelle ou primitive, la seule vraie, la seule nécessaire, parce qu'elle a Dieu pour auteur, a commencé à régir la conscience de l'homme. C'est dans son sein que la main du Créateur a posé les fondements de la religion et de la morale, pour être elles-mêmes la base éternelle de l'édifice social

et de l'ordre politique. C'est dans son sein qu'elle a jeté ces semences d'amour et d'humanité dont le germe développé dans les mille affections morales et sympathiques qui rapprochent les hommes, devient ainsi le seul lien, la seule raison possible de leur association.

C'est là que le pouvoir social est né de la puissance paternelle, la notion d'égalité des rapports des frères entre eux et de leur droit commun à la protection et aux bienfaits du père, et que le travail, cette nécessité salutaire imposée à notre nature par la sagesse divine, a développé, sous les auspices de nos intérêts et de nos besoins, les premiers germes de l'industrie humaine. C'est là qu'en vertu de cette parole féconde par laquelle Dieu a commandé à l'homme de se reproduire, le mariage a commencé, pour ne plus l'interrompre, la mission qui lui était donnée de multiplier les images vivantes de Dieu, et de continuer jusqu'à la fin des temps l'œuvre de la création.

Enfin, c'est là que le droit de propriété, cette base fondamentale de la société civile, a été consacrée par Dieu même, en vertu de ce premier contrat par lequel il mit l'homme en possession de la terre, comme de son domaine, et qu'il a été transmis ensuite d'âge en âge des pères aux enfants. En un mot, la famille ne renferme-t elle pas en petit tout ce qui constitue la société en grand, et ne peut-on pas dire, dans le sens le plus rigoureux, que tout est dans la famille, parce que la famille a tout reçu de Dieu? En effet, comment croire que la religion, la morale et tous ces principes de justice, qu'on regarde aujourd'hui comme les fondements de toute société, fussent nécessaires pour gouverner les peuples, s'il était prouvé qu'ils ne l'ont point été pour gouverner la famille, et que celle-ci a pu s'établir et se conserver sans eux? La famille eût-elle pu subsister un moment, si Dieu ne l'eût constituée dès l'origine comme devait l'être plus tard la société politique, et s'il n'avait pas déposé dans son sein toutes les vérités qui devaient servir de règle au genre humain dont elle est la mère?

§ 1. *Du mariage et de ses conditions de validité.*

Il faut bien remarquer qu'une fois la volonté divine manifestée par la création de deux êtres formés tous deux à son

image, il n'a plus dépendu de l'homme de vivre seul. Cette double création explique de la manière la plus naturelle sa sociabilité. Ainsi son union avec la femme, voilà le principe de la société.

Dans l'ordre civil, trois conditions principales sont nécessaires pour la validité du lien conjugal : le consentement des deux parties qui contractent, celui du père de chaque époux, et celui de la loi qui représente le prince et la société.

Dans l'ordre de la famille, deux conditions seulement sont indispensables : le consentement mutuel des deux époux, et celui de leurs parents.

Il paraîtrait s'ensuivre que, placés en dehors de la société civile et de la famille, les deux premiers époux n'auraient eu besoin que de leur consentement libre et respectif.

Mais il n'en est point ainsi. Chez tous les peuples on a senti que le mariage était un acte public et non clandestin, qui devait être célébré en présence de témoins, afin que le droit des deux époux l'un sur l'autre fût solennellement reconnu, et afin que la filiation des enfants issus de cette union fût authentiquement établie. C'est là la loi universelle du mariage.

Ainsi la publicité, voilà la première condition de la validité du lien conjugal. Par cela seul qu'il n'y a pas publicité, il n'y a pas mariage. La clandestinité est le caractère propre des unions illégitimes. La raison en est simple. La publicité était le seul moyen de donner au mariage un caractère moral et de le rattacher à la loi du devoir ; car qu'est-ce que la publicité, sinon l'engagement solennel pris devant les hommes de remplir tous les devoirs d'époux et de père ? La clandestinité, au contraire, par cela même qu'elle échappe à la connaissance des hommes, cherche à se soustraire aux obligations qu'entraîne l'union conjugale et à s'affranchir de tous les liens qu'elle fait naître.

Eh bien ! cette publicité, indispensable dans l'ordre civil et domestique, n'a pas été moins indispensable dans l'origine. L'union de nos premiers parents n'a pas été une union clandestine, mais une union publique. Et quel a été le témoin de cette union ? C'est Dieu, qui, dans ces premiers temps du monde, a rempli la triple fonction de témoin, de père et de législateur ; car ce mariage devait aussi être légitime et il ne

pouvait l'être que par le consentement divin, ajouté comme condition nécessaire à la validité du consentement des deux époux, que par une parole de commandement et de bénédiction constituant une autorisation expresse.

Lors donc que le christianisme a fait du mariage un sacrement auguste, et lorsqu'il a prescrit l'obligation de faire bénir par l'Église, au nom de Dieu même, l'union matrimoniale déjà consacrée par la sanction de l'autorité paternelle et de l'autorité civile, qu'a-t-il fait autre chose que renouveler, que consacrer la loi universelle, la plus antique loi de l'humanité ?

§ 2. *Indissolubilité du lien conjugal.*

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des conditions préparatoires et en quelque sorte externes du mariage; parlons maintenant de ses conditions internes, c'est-à-dire de son caractère essentiel et distinct ?

Si la famille est d'institution divine, comme nous croyons l'avoir établi, Dieu a dû pourvoir au maintien de son ouvrage. Or, l'indissolubilité du lien conjugal pouvait seule conserver la société domestique et en assurer la perpétuité ; mais la famille elle-même, dans quel but a-t-elle été instituée, si ce n'est pour protéger deux êtres qui, hors de la famille, se trouveraient sans protection et sans appui ? Les partisans du divorce ne considèrent pas que la famille une fois dissoute par la rupture du lien conjugal, la femme d'une part, et de l'autre l'enfant qu'elle a porté dans son sein, se trouveraient voués à la plus misérable de toutes les existences. Hors de la famille, où veut-on que la femme se réfugie, où veut-on que l'enfant reçoive son éducation? Que deviendra-t-il placé entre deux êtres qui se repoussent, qui se deviennent étrangers l'un à l'autre, lui qui devait croître et grandir sous les auspices de leur affection mutuelle, lui sur qui devaient se concentrer tous leurs soins, toute leur tendresse, toutes leurs espérances? Que deviendra-t-elle, rejetée par un époux inconstant et parjure, dégradée dans l'opinion publique par une répudiation toujours flétrissante, séparée violemment de ses enfants, et condamnée à passer dans la solitude et dans l'isolement une vieillesse sans consolation ! La femme tient tout de la famille,

l'amour et le respect qui l'entourent, la dignité de son être, le degré de bonheur qui lui est départi par la nature, toute son existence enfin. Hors de la famille, son sort serait digne d'une pitié profonde, et tel ne peut être celui que lui a réservé l'auteur de toutes choses.

Oui ; si l'on admet la révocabilité des promesses conjugales, le but de la famille cesse d'être rempli. L'éducation des enfants qui doit être l'ouvrage de toute une vie d'homme, et qui doit se faire bien plus encore par les exemples que par les leçons, reste inachevée et est nécessairement mauvaise, sous l'influence des scandales domestiques ; et la femme qui a rempli avec un zèle si tendre les augustes fonctions de mère, qui fut par sa fidélité l'honneur de son sexe, et par ses vertus la gloire de son époux, est condamnée à un honteux délaissement, pour prix des bienfaits qu'elle a répandus autour d'elle. Ah! n'en doutons pas; il était dans les intentions du Créateur qu'elle continuât à s'asseoir dans ses vieux jours au foyer conjugal dont elle fut si longtemps l'ornement ; c'est là qu'elle a vécu, qu'elle a consumé sa jeunesse dans les travaux, et peut-être dans les souffrances et dans les larmes ; c'est là aussi qu'elle doit se reposer et mourir. Rien n'est plus admirable que la réponse que Jésus-Christ fait dans l'Évangile aux Pharisiens qui lui demandaient s'il est permis à un homme de renvoyer sa femme pour quelque cause que ce soit : « N'avez-vous point lu, leur dit-il, que celui qui a créé l'homme créa au commencement un homme et une femme, et qu'il dit : C'est pour cette raison que l'homme quittera son père et sa mère, et qu'il s'attachera à sa femme; ils ne seront tous deux qu'une seule chair.. que l'homme donc ne sépare point ce que Dieu a joint. » Toutes les cérémonies si touchantes qui accompagnent la bénédiction nuptiale dans l'Église catholique sont destinées à rappeler cette volonté expresse de Dieu qui, après avoir créé l'homme à son image, lui a uni si inséparablement son épouse que son corps a été produit de l'homme même, pour nous apprendre qu'il ne sera jamais permis de séparer ce qu'il lui a plu n'avoir jamais été qu'un dans son origine.

§ 3. *Puissance conjugale. — Devoirs respectifs des époux.*

Ici se présente une autre question. La famille est une société ; or, toute société a besoin d'un chef à qui en appartient le gouvernement ; voilà pourquoi toutes les législations ont reconnu la puissance conjugale, et délégué au mari l'autorité et le droit de commandement. Cette prééminence, attribuée à l'époux dans la hiérarchie domestique, repose sur un principe incontestable ; car il faut bien reconnaître que l'homme a reçu de la nature une supériorité de force et d'organisation qui doit faire de lui le protecteur né de sa femme et de ses enfants. Mais remarquons qu'il n'a la puissance qu'à titre de protecteur ; son pouvoir ne lui donne donc aucun droit qui n'ait pour conséquence immédiate un devoir relatif.

Rappelons-nous d'ailleurs que la femme, en donnant librement son consentement, a contracté sur le pied d'une égalité parfaite. Sur son front, comme sur celui de l'homme, brille l'image du Dieu qui l'a fait naître, et quoique sa faiblesse l'assujettisse à la nécessité de se renfermer dans les modestes fonctions de la vie intérieure, quoique son sexe l'ait condamnée à la dépendance, elle n'a ni une autre orgine, ni une autre nature, ni une autre destinée que celui auquel elle s'associe.

Ainsi, égalité morale de l'homme et de la femme, et cependant, puissance et supériorité de l'homme sur la femme ; liberté respective des deux volontés, et cependant subordination de l'une envers l'autre, voilà toute la société domestique. Ceci paraît contradictoire. Mais le mariage est une loi de confiance et d'amour, et cette loi concilie parfaitement la liberté et l'obéissance, l'égalité et la soumission. Si d'ailleurs le mari est le souverain, la femme est le ministre ; s'il faut un maître qui ordonne, il faut un confident qui conseille, et un agent fidèle qui exécute. Cette prépondérance de la volonté de l'époux était indispensable pour la conservation de la famille ; il n'en est pas le chef, parce que ses droit sont supérieurs à ceux de sa compagne ; mais parce qu'il doit pouvoir commander à ceux qu'il est chargé de protéger, à ceux aux besoins et au bonheur desquels il est tenu de pourvoir ; mais parce qu'il

est juste qu'en échange de la protection qu'il accorde, il reçoive l'obéissance et le respect de ceux qui en profitent. C'est encore le principe de l'unité qui est ici la garantie du bon ordre et le gage de la perpétuité et du maintien des familles.

Telles sont les lois auxquelles le mariage a été primitivement soumis par Dieu même qui l'a institué. Lois admirables, qui, en ramenant tout à l'unité, peuvent seules concilier la puissance et la subordination avec l'identité de nature, l'égalité devant Dieu, et la liberté d'action et de volonté; lois d'ordre et d'harmonie qui sont une garantie de justice et de fidélité pour la femme, de protection et d'amour pour les enfants, de respect et de soumission pour le père, de conservation enfin pour la famille.

Résumons tout ce qui vient d'être dit : unité d'affection et de volonté, voilà le principe ; propagation de l'espèce humaine, voilà le but ; transmission fidèle de la vérité des pères aux enfants, voilà la condition. C'est là tout le mariage; car quel autre objet pourrait-il avoir que de multiplier les adorateurs de Dieu, et de les faire participer à toutes ces vérités qui sont la vie des intelligences et le salut des âmes?

CHAPITRE II.

PUISSANCE PATERNELLE; DES DROITS QUI LA CONSTITUENT ET DES DEVOIRS QUI EN DÉCOULENT. NAISSANCE DU POUVOIR SOCIAL.

Depuis des siècles les philosophes disputent sur l'origine des sociétés. Et pourtant quelle question est plus simple et plus facile à résoudre? C'est dans l'état du mariage que commencent à se manifester les rapports que Dieu a primitivement établis entre les hommes; c'est de cette première association des êtres intelligents que naissent tous les liens d'amour et d'humanité qui rattachent l'homme à son semblable, tous les intérêts qui les rapprochent, tous les devoirs qui les obligent l'un envers l'autre, tous les droits qui établissent leur mutuelle dépendance. C'est donc là évidemment qu'il faut chercher les premiers éléments de l'ordre social, et la source de toutes les obligations et de tous les pouvoirs sur lesquels il est fondé.

La puissance paternelle émanant immédiatement du fait de la génération est par conséquent une délégation divine. Ainsi, d'après l'ordre même de la nature, il y a eu, dès les premières générations, inégalité dans les droits. Le père a été établi, par le maître universel de la vie, le supérieur de ses enfants, lesquels, comme ses inférieurs, se sont trouvés soumis à son pouvoir et dépendants de sa volonté.

Le pouvoir du père est donc un pouvoir moral, ayant pour but de perpétuer la connaissance et d'assurer la fidèle observation des devoirs imposés à la conscience du genre humain. Par conséquent, les fonctions de père sont inséparables des fonctions de législateur et de juge ; car le droit de réprimande et de correction n'est qu'une conséquence du privilége d'enseigner. Il en est de la loi morale entre les mains de l'autorité paternelle, comme il en est de la loi civile entre les mains de la puissance publique. Elle emporte nécessairement, avec le droit de prescrire et de défendre, le droit de contraindre et de réprimer. Quel eût été le sort de l'humanité, si, dès la naissance du monde, les enfants, indépendants du père, eussent été libres de se faire à eux-mêmes leurs croyances et leur morale, et si la société, sans pouvoir pour y maintenir l'ordre, eût été livrée, sans défense, à toutes les passions humaines? Ainsi la puissance paternelle non-seulement conserve l'unité de foi, par la transmission d'une même et commune vérité ; c'est elle encore qui maintient l'unité de volontés, par leur assujettissement à des devoirs semblables.

Mais l'autorité du père n'est pas seulement une autorité enseignante et directrice, chargée de transmettre la vérité de génération en génération, et d'assurer l'exécution de la loi morale ; c'est encore un pouvoir d'économie et de prévoyance ; car le même Dieu qui a constitué le père gardien des mœurs domestiques, lui a fait en même temps un devoir de veiller au bien-être de sa famille. La paternité emporte donc l'obligation de nourrir ceux auxquels on a donné la vie ; et cette obligation contractée dans l'acte même du mariage, devient exécutoire dès le moment de la naissance de l'enfant. Donner la vie, c'est s'engager à l'alimenter, à l'entourer de tous les soins nécessaires pour l'entretenir et la conserver ;

et ce devoir a paru si sacré dans tous les temps, que jamais un peuple n'est revenu aux sentiments d'humanité, n'a fait un pas vers la civilisation, sans réprimer par des lois sévères le droit barbare d'exposer et d'abandonner les enfants.

De cette obligation d'assurer l'existence de la famille, nait la nécessité du travail, imposé à l'homme comme expiation, mais imposé surtout au père, comme chef et comme soutien de la société domestique. Le travail est donc doublement d'institution divine. C'est la condition de notre existence, c'est la grande loi de l'humanité.

Ce devoir est lui-même la source d'un droit dont l'origine a été souvent controversée, mais qui a sa raison naturelle dans l'obligation imposée à l'homme de gagner son pain à la sueur de son front. La propriété est donc aussi d'institution divine; car elle n'est autre chose que la conséquence et le résultat du travail.

Si le droit de propriété est né avec la première famille, le droit de partage de la part du père, et le droit d'hérédité et de succession pour les enfants, sont également d'institution primitive et divine; car ces droits sont une conséquence immédiate du droit de propriété.

La puissance paternelle emporte donc avec elle le droit d'exhérédation, c'est-à-dire, la privation du droit de famille, qui est à l'égard des enfants, dans la société domestique, ce qu'est dans l'ordre politique la mort civile ou la déportation, à l'égard de ceux que la justice humaine retranche de la cité; ce qu'est dans l'ordre spirituel l'excommunication, à l'égard de ceux que l'Église retranche de la communion des fidèles. Or, toute société, qu'on l'appelle famille, cité, église, possède virtuellement ce droit qui est inséparable du pouvoir.

Mais il est principalement une époque où l'intervention paternelle est un devoir sacré; c'est lorsque, parvenu à l'âge où les facultés de l'homme ont reçu leur développement complet, l'enfant se prépare à devenir lui-même le chef d'une nouvelle famille; c'est dans cette circonstance solennelle que le père représente véritablement la puissance divine. Il est remarquable que toutes législations qui méritent ce nom ont frappé de nullité les unions contractées sans le consentement paternel

Comme chef et législateur de la société domestique, il importe au père de savoir si le dépôt sacré qu'il va lui transmettre est confié à des mains fidèles, et si, en consentant à l'union désirée par le fils, il assure le sort et de ceux qui contractent sous ses auspices, et de la jeune famille qui va naître et commencer ses destinées. C'est un devoir imposé à sa prévoyance paternelle; donc c'est un droit.

Si c'est au père qu'il appartient d'apprendre à ses enfants leurs obligations comme hommes et comme fils, lui refusera-t-on le droit de s'assurer s'ils sont capables de remplir leurs devoirs comme époux et comme pères, et s'il peut espérer qu'ils trouveront dans le mariage la portion de bonheur que Dieu attache à cette condition?

Il vient cependant un moment où les chefs des nouvelles familles qui s'élèvent ont besoin d'une certaine indépendance pour obtenir eux-mêmes l'obéissance que l'on a exigée d'eux. La liberté de régler le gouvernement de ces petites sociétés naissantes leur est donc acquise comme un droit inhérent à leur qualité de pères. Mais si la puissance du premier père de famille change d'objet et se modifie d'après les circonstances, elle n'est point pour cela détruite. Chez les Romains, l'homme marié n'en était pas moins fils de famille, si son père vivait encore; et il restait soumis à la puissance paternelle, lui et ses enfants, tant qu'il n'était pas devenu lui-même père de famille par la mort de son auteur, ou par l'émancipation légale.

Ce qui vient d'être dit n'est-il pas une réfutation éclatante de ces systèmes qui, limitant la puissance paternelle au temps de la minorité, ne permettent aux pères d'exercer leurs droits que jusqu'à l'âge où la raison doit, dit-on, émanciper les hommes? Le pouvoir patriarcal est un fait historique contre lequel viennent se briser tous les sophismes; et non-seulement cette royauté paternelle est un fait incontestable; mais c'était encore une nécessité d'où dépendait le salut de la société et l'existence de toutes les vérités morales. Le règne des patriarches, c'est-à-dire, le droit naturel et divin que le père conserve sur ses enfants et sur leur postérité, est le commencement de la monarchie politique; en réunissant les familles pour en for-

mer des peuples, il maintient le principe de l'unité de pouvoir, tout en étendant les rapports de la société ; c'est un centre commun autour duquel viennent se grouper des intérêts d'autant plus faciles à concilier, que le lien des affections les plus chères tend sans cesse à les réunir. En un mot, c'est cette autorité vénérable concentrée dans une seule main, qui, à mesure que les hommes tendent à s'éloigner et à se devenir étrangers les uns aux autres, les rapproche par la puissance des mêmes souvenirs, par la communauté d'origine, par la participation aux mêmes vérités, par l'empire des mêmes devoirs. Et voilà comment l'autorité sociale, émanation de la puissance paternelle, s'est trouvée naturellement dévolue dans le principe à la vieillesse, parce qu'il est raisonnable et juste que ce soit à la sagesse et à l'expérience qu'il appartienne de gouverner des êtres intelligents.

QUATRIÈME SECTION.

L'HOMME ET SES SEMBLABLES. TROISIÈME SOCIÉTÉ : L'ÉTAT.

CHAPITRE Ier.

DES DROITS ET DES DIFFÉRENTES FORMES DE LA SOUVERAINETÉ, DE LA LOI CIVILE ET POLITIQUE, DES DEVOIRS DU SOUVERAIN ENVERS LES SUJETS, DES SUJETS ENVERS LE SOUVERAIN, ET DES CITOYENS ENTRE EUX.

L'objet et les conditions de la souveraineté se tirent de sa nécessité même. Nous avons vu que l'état de société est une loi de la nature humaine, et toute loi de la nature humaine ayant Dieu pour cause, il s'ensuit que la souveraineté, condition nécessaire de toute société, émane de Dieu. La souveraineté émane de Dieu, disons-nous, au même titre que la paternité. *Omnis potestas à Deo.* Tout pouvoir social est donc divin dans sa source, dans son principe, par conséquent dans sa nature, parce que considéré en lui-même, dans son objet et dans son but, il est une délégation partielle de cette puissance universelle ,

par laquelle la Providence conserve toutes choses. Ce qui ne veut pas dire que toute souveraineté, ou telle forme de souveraineté plutôt que telle autre, est d'*institution divine*. « Non, dit M. Frayssinous, aucune forme de gouvernement n'a été expressément révélée. L'Évangile n'en consacre aucune comme nécessaire; il fait dériver de Dieu la puissance, et non la manière extérieure dont elle s'exerce. Celle-ci a pu varier suivant les besoins, les circonstances, le génie des peuples, présenter des monarchies ou bien des républiques plus ou moins tempérées, placer le pouvoir suprême dans les mains d'un seul ou de plusieurs, d'un roi, d'un sénat, ou des deux réunis ensemble; mais partout la source et la nature du pouvoir ont été les mêmes. Sans examiner comment il s'est établi, jusqu'à quel point y a concouru tacitement la multitude, toujours est-il vrai que l'ordre social entrait dans les vues de la Providence; qu'elle a voulu, pour la conservation de la société, qu'il y eût dans son sein des dépositaires du pouvoir; que ce pouvoir suprême a ses attributs comme le pouvoir paternel a les siens. Ainsi, l'autorité est une des règles générales de la Providence pour l'harmonie sociale, comme la gravitation est une de ses règles générales pour l'harmonie du monde planétaire.

ARTICLE I. — *Des droits et des pouvoirs inhérents à la souveraineté.*

Pour déterminer les droits du souverain et les pouvoirs qu'il exerce, il faut le considérer par rapport à la société qu'il est appelé à régir, et par rapport aux sociétés étrangères.

1° *Par rapport à la société qu'il régit*, il exerce nécessairement trois sortes de pouvoirs; le *pouvoir législatif*, le *pouvoir exécutif* et le *pouvoir judiciaire*, car il est impossible de pourvoir à la conservation d'une société, et d'y assurer le maintien de l'ordre, si chaque membre de la société ne sait pas ce qu'il a à faire, s'il n'existe aucun moyen d'assurer l'exécution des mesures prescrites, si, enfin, celui qui fait les choses défendues ou ne fait pas les choses commandées, n'est pas réprimé ou contraint. Or, c'est de cette impossibilité même que se tirent les droits du souverain.

Mais ce droit de régler les actions des citoyens dans l'État et par rapport à l'État, est renfermé dans de certaines limites qu'il doit respecter. Il ne faut pas qu'il oublie que, si tous les pouvoirs sociaux émanent de lui, le sien émane de Dieu, et que si, dans les tribunaux qu'il institue, toute justice doit se rendre en son nom, lui-même doit la rendre au nom de cette justice suprême dont les principes éternels doivent être la base de sa législation et de ses jugements. Il doit se rappeler aussi que la société étant le théâtre où l'homme doit s'exercer à remplir la fin pour laquelle Dieu l'a fait naître, ses lois, non plus que son action gouvernementale, ne doivent être conçues et dirigées dans un sens capable de contrarier cette fin et d'en détourner l'homme.

La définition suivante que les moralistes donnent de la loi positive, et le commentaire qu'ils y ajoutent, nous feront connaître les règles que le souverain doit suivre dans l'exercice des fonctions de législateur, et par cela même les restrictions auxquelles son droit est soumis.

La loi, disent-ils, *est un précepte commun, conforme à la justice, ayant pour objet le bien public, promulgué par celui qui a mission de veiller aux intérêts et à la conservation de la communauté, et sanctionné par des peines et des récompenses.*

Un précepte commun : parce que nul ne peut être excepté de la soumission aux lois, et dispensé des obligations et des charges qu'elle impose. La loi doit être faite pour tous, et c'est cette égalité devant la loi, qui est la plus forte garantie de la protection qu'elle assure à tous les citoyens.

Conforme à la justice : parce qu'une loi injuste, ne pouvant obliger la conscience, ne serait pas véritablement une loi. *Lex mihi esse non videtur, quæ justa non fuerit,* dit saint Augustin. Or, pour qu'une loi soit juste, trois conditions sont exigées : il faut 1° que son objet soit du nombre des choses licites, et ne soit pas en opposition avec la loi divine; 2° que le législateur ne dépasse point les limites de son pouvoir; 3° que les charges de la communauté soient réparties entre ses membres proportionnellement aux facultés de chacun d'eux.

Ayant pour objet le bien public : car les législateurs n'ont pas reçu la puissance pour leur avantage particulier, mais pour l'utilité de ceux qui leur sont soumis, et dont ils doivent se considérer comme les pères et les protecteurs.

Promulgué : car, pour qu'une loi oblige, il faut qu'elle soit connue. Or, cette connaissance de la loi ne peut avoir lieu que par le moyen de la promulgation.

Cependant, pour qu'une loi soit exécutoire, il n'est pas nécessaire qu'elle soit connue de tous et de chacun ; il suffit d'une promulgation par laquelle la loi soit solennellement et légalement publiée, de manière que chaque sujet puisse facilement en prendre connaissance. Cette formalité une fois remplie, tous sont également obligés par la loi, ceux qui la connaissent, comme ceux qui l'ignorent.

Par celui qui a mission de veiller aux intérêts et à la conservation de la communauté. En effet, il est évident qu'une loi ne peut obliger la société pour laquelle elle est portée qu'autant qu'elle est faite par le supérieur légitime, la force obligatoire d'une loi ne se tirant pas de la loi même, mais de l'autorité et du droit de celui qui la fait.

Sanctionné par des peines et des récompenses : sans cette sanction des lois, il est évident que rien n'en garantirait suffisamment l'exécution. Il faut des peines, pour prévenir le crime par la crainte des châtiments, et rassurer la société contre les suites funestes de l'impunité ; il faut des récompenses, pour intéresser les citoyens à l'observation fidèle des lois, et les encourager à les respecter et à les maintenir.

2° *Par rapport aux sociétés étrangères,* le souverain exerce deux sortes de pouvoirs, le *pouvoir diplomatique* et le *pouvoir militaire.* Le pouvoir diplomatique est le droit de négocier et de conclure des traités avec les nations voisines ; et le pouvoir militaire consiste dans le droit de faire la guerre à ces mêmes nations et de recourir à la force des armes pour vider les querelles qui s'élèvent de peuple à peuple, de gouvernement à gouvernement.

Le souverain constitué, par la nature même de la mission qu'il remplit, le gardien et le protecteur de la nation qu'il régit, peut en effet défendre de deux manières les droits et les

intérêts de cette nation : par des conventions qui lui assurent des alliances et des appuis, ou par l'emploi de la force ouverte, selon que sa prospérité ou sa dignité sont compromises par des prohibitions ou des obstacles qui gênent le développement de son industrie, le libre mouvement de son commerce ou l'extension de sa puissance ; ou selon que sa sûreté est menacée par des violences et des hostilités. Ainsi l'habileté ou la force, voilà ses armes contre les entreprises des sociétés étrangères.

Les négociations entre gouvernements reposent sur les mêmes principes qui président aux négociations entre individus. C'est-à-dire que le souverain qui défend les intérêts de son peuple par la voie de la diplomatie, doit apporter dans les traités qu'il négocie des intentions justes et droites, et que la même justice et la même droiture doivent le diriger dans leur exécution. Il lui est permis de déployer toute l'adresse dont il est capable, pour obtenir les meilleures conditions possibles; mais il ne lui est pas permis d'employer la ruse et la fourberie pour surprendre la bonne foi des puissances étrangères. L'exercice de son droit à cet égard est donc subordonné à certaines lois ayant pour objet de régler les rapports des nations entre elles, et fondées sur la nature et la conscience, comme celles qui sont destinées à régler les rapports des hommes entre eux ; lois dont l'ensemble est appelé pour cette raison, *droit des gens*.

Ce droit des gens détermine les limites du pouvoir de faire la guerre, comme il détermine celles du pouvoir de négociateur. Nous poserons d'abord en principe que les mêmes droits qui appartiennent aux individus appartiennent aux hommes pris collectivement. D'où il suit 1° que nulle société n'a le droit d'en attaquer une autre, et que toute guerre entreprise par ambition, fausse gloire ou passion, est un crime ; 2° que toute société qui est attaquée par une autre, a le droit de se défendre, et que la guerre défensive est toujours permise, sa légitimité n'étant qu'une conséquence du devoir de se conserver imposé aux nations comme aux individus.

Mais quelque incontestable que soit le droit de la guerre défensive, il est limité, comme celui de légitime défense entre particuliers, par la loi naturelle, qui ne permet pas de faire plus que ce qui est absolument nécessaire pour se conserver

soi-même. Or, cette nécessité n'exigeant jamais l'extermination du peuple vaincu, ni même la mort d'aucun citoyen désarmé, non plus que le ravage des campagnes, ou la destruction des villes et des monuments, toutes ces actions sont autant d'injustices que les chefs d'armées doivent empêcher. Tout ce que la victoire autorise contre le peuple agresseur, c'est qu'il soit condamné à payer les frais de la guerre, et forcé de donner des gages de ses dispositions pacifiques pour l'avenir.

ARTICLE II. — *Des différentes formes de gouvernement.*

L'histoire nous fait connaître comment le pouvoir, qui originairement reposa dans les mains d'un seul, du père commun, du chef de la tribu, fut plus tard exercé tantôt par un individu, tantôt par une réunion d'individus. Il n'entre pas dans notre sujet de nous arrêter sur ces transformations diverses de la souveraineté, et d'en expliquer l'origine. Ces transformations amenées par des causes différentes, selon le caractère, les mœurs, les besoins des peuples, et les circonstances particulières et très-variables dans lesquelles ils se trouvaient, n'altèrent en rien le principe de la souveraineté en elle-même, sa nature et sa destination. Sa forme extérieure et son mode d'action sont seuls changés : ses droits subsistent dans toute leur intégrité, si elle a été légitime dans son établissement, ou consacrée par un long espace de temps.

Si le souverain est un individu, on lui donne le nom de roi ou d'empereur. Ce roi ou empereur est appelé *monarque*, quand il existe des lois qu'il ne peut changer, et *despote* quand il n'en existe pas, et qu'il n'y a d'autre règle de gouvernement que sa volonté.

La *royauté* est *élective* ou *héréditaire*. *Élective*, elle peut être à temps ou à vie ; *héréditaire*, elle peut être transmise exclusivement de mâle en mâle, ou admettre indifféremment au droit de succéder les hommes et les femmes. Faisons remarquer en passant que la *monarchie élective* est la pire de toutes les formes de la souveraineté. C'est le vice fondamental de cette espèce de gouvernement, qui a causé la ruine de la Pologne,

et l'a fait disparaître du rang des nations, en offrant une prime d'encouragement à toutes les ambitions étrangères.

Si le souverain est un être collectif, ou une réunion d'individus, la forme du gouvernement reçoit le nom de *république*. La *république* peut se modifier elle-même, selon que le nombre des citoyens qui exercent la souveraineté est plus ou moins considérable que le nombre de ceux qui ne l'exercent pas. Dans le premier cas, on l'appelle *démocratie;* et *aristocratie*, dans le second. L'*aristocratie* peut être elle-même *élective* ou *héréditaire*, comme la *royauté*. Du reste, la *démocratie* et l'*aristocratie* sont susceptibles de plus ou de moins d'extension ; car le pouvoir souverain peut reposer dans les mains du peuple tout entier, ou se restreindre dans celles de la majorité de la nation, ou se concentrer dans celles d'un petit nombre d'individus. Par le fait, il est impossible que le peuple tout entier exerce le pouvoir ; de sorte que la *démocratie* est en général le gouvernement des majorités.

Il est bien rare que ces différentes formes de gouvernement soient pures dans l'application et la pratique, et exemptes d'aucun élément étranger. Il est peu de gouvernements, surtout dans nos temps modernes, qui ne présentent pas un mélange plus ou moins sagement combiné de ces trois formes, monarchiques d'un côté, aristocratiques d'un autre, et démocratiques sous un troisième point de vue.

Le danger des gouvernements despotiques, c'est de dégénérer en *tyrannie*, lorsque le pouvoir absolu du prince n'étant pas contenu, par les constitutions de l'État, dans les bornes de la modération et de la justice, est livré à la violence de son caractère personnel et au caprice de ses passions. Le danger des républiques, c'est l'*anarchie*, plus funeste encore que la tyrannie proprement dite, parce que, sous l'empire du despotisme, on n'a qu'un tyran, tandis que chez un peuple livré à l'anarchie, on en a mille, c'est-à-dire, autant qu'il y a de souverains dans le gouvernement de la multitude. Le danger de l'aristocratie, c'est l'*oligarchie*, gouvernement où le pouvoir sorti des mains du corps de la noblesse, se concentre dans celles d'un petit nombre d'hommes riches et puissants, qui ont fini par usurper l'autorité souveraine, pour l'exercer à leur profit.

La question de savoir quelle est la meilleure de toutes ces formes de gouvernement ne saurait être résolue d'une manière absolue, de sorte qu'elle pût être appliquée indifféremment à tous les peuples, avec la certitude de leur assurer la plus grande somme de bonheur possible. Si nous consultons l'histoire, elle nous apprendra que la *monarchie tempérée*, c'est-à-dire, celle où le monarque est assujetti à des lois supérieures, et peut y être rappelé par les remontrances respectueuses de ses sujets et en particulier des grands corps de l'État, est la plus universelle, la plus ancienne, et en général la plus paisible, la moins onéreuse, la mieux réglée de toutes les formes de société civile, celle où les souverains, d'un côté, sont les plus augustes, les plus aimés et les plus puissants ; et où les peuples, de l'autre, sont les plus heureux, les plus libres, les mieux défendus, les mieux gouvernés, les mieux représentés, celle qui s'adapte le mieux aux grands empires, celle enfin où l'homme peut jouir avec le plus de sécurité de tous ses droits naturels. Si nous consultons la raison, elle nous dira que cette même espèce de gouvernement est la plus simple, la plus naturelle, la plus conforme au principe de l'unité de pouvoir, celle qui, par l'effet même de la concentration des forces sociales dans la même main, offre l'avantage de la promptitude d'exécution, de la liberté d'action dont le pouvoir a besoin, d'une plus grande facilité à voir l'ensemble du gouvernement. Née immédiatement du pouvoir patriarcal, la monarchie tempérée est l'image la plus fidèle de la société de famille, où le père, tout en exerçant dans sa plénitude la puissance qu'il tient de la nature, admet cependant ses enfants à participer au gouvernement des intérêts domestiques, dès que leur raison ou leur expérience les met en état de donner de sages conseils ou de rendre d'utiles services. Quant aux inconvénients qu'on s'est plu à lui reprocher dans les temps modernes, ils ne sont autres que ceux qu'on peut adresser à toutes les autres formes de gouvernement. La disposition à abuser du pouvoir, à se mettre au-dessus des lois, c'est-à-dire la tendance à la tyrannie et au despotisme, est un inconvénient commun à la démocratie et à l'aristocratie, comme à la monarchie. En mettant des bornes aux ambitions privées, en les renfermant dans la

sphère des emplois et des honneurs auxquels le talent et le mérite peuvent légitimement conduire les citoyens, en les empêchant ainsi d'aspirer au pouvoir souverain, rendu inaccessible à la foule, la forme monarchique est d'ailleurs la plus forte garantie du maintien de l'ordre et de la subordination, le plus grand obstacle à ces luttes acharnées qui s'élèvent si fréquemment dans les républiques entre ceux qui se disputent la domination.

ARTICLE III. — *Des lois civiles et politiques.*

Les lois en général peuvent être considérées dans leur principe, dans leur fin ou dans leur objet. *Considérées dans leur principe*, elles ont leur source dans la volonté de Dieu, qui a posé lui-même les règles immuables de la justice comme fondement des sociétés. Elles ne doivent donc pas être autre chose que l'interprétation de la loi naturelle, et ne peuvent avoir d'autre force que celle qu'elles empruntent à cette loi suprême. En dehors de cette distinction souveraine du bien et du mal, du juste et de l'injuste, nul homme ne peut créer pour un autre homme d'obligation nouvelle, pas plus qu'il ne peut l'affranchir de quelque devoir que ce soit.

Considérées dans leur fin, les lois n'ont pas une destination autre que le pouvoir lui-même, c'est-à-dire, qu'elles sont le moyen nécessaire dont se sert le souverain pour conserver la société et pourvoir au maintien de l'ordre public. Toute loi qui ne remplirait pas ce but, manquerait à la première de ses conditions pour être bonne. Et il serait évident par cela même qu'elle blesserait quelques-uns des principes de la loi naturelle, puisque l'ordre social repose tout entier sur l'ordre moral.

Considérées enfin dans leur objet, les lois sont destinées à régler les rapports, soit *des sujets au souverain,* soit *des sujets entre eux*. Dans le premier cas, elles sont appelées lois *fondamentales* ou *politiques*, et dans le second, lois *civiles*. L'ensemble des droits que les premières consacrent a reçu le nom de droit *constitutionnel* ou *politique,* de même qu'on appelle droit *civil* l'ensemble des droits que les citoyens exercent les uns à l'égard des autres. Du reste, ces différentes lois

ne sont encore que la conséquence nécessaire des règles générales de la justice, parce que les rapports des citoyens entre eux ne sont pas autres que ceux qui lient entre eux tous les membres de la grande société du genre humain.

ARTICLE IV. — *Des devoirs du souverain envers ses sujets.*

A l'imitation du gouvernement de la Providence qui est le modèle de tous les gouvernements, le souverain doit réunir à l'intelligence qui sait gouverner, la puissance qui peut toujours protéger, et l'amour qui veut et qui sait toujours faire le bien. Comme législateur, il doit savoir ce qui est juste et ce qui est injuste, ce qui est utile et ce qui est nuisible, ce qui est conforme et ce qui est contraire aux véritables intérêts de son peuple. Et comme les lois qu'il établit doivent régler les actions de tous ses sujets, non-seulement il doit les publier pour les porter à la connaissance de tous, mais encore il doit les rédiger d'une manière simple, claire, précise, pour éviter toute fausse interprétation. Il est facile de prévoir tous les malheurs et tous les abus qui peuvent résulter de l'ignorance des règles de la justice, des principes du gouvernement, des vrais besoins de la société, des légitimes intérêts de la patrie, ou qui peuvent naître de l'obscurité ou de l'ambiguité des lois, des embarras et des complications de la procédure.

Comme chargé du pouvoir exécutif, il doit veiller sans relâche à l'exécution des lois, entrer dans leur esprit, et les suppléer avec intelligence dans tous les cas où elles sont insuffisantes, joindre la modération à la sévérité, l'exactitude à l'uniformité de conduite, et n'admettre ni excuse, ni dispense dans une matière qui intéresse si essentiellement l'ordre public.

Comme administrateur de la fortune publique, il doit la régir avec ordre et économie, s'abstenir de toutes dépenses qui ne sont pas réclamées par des besoins de première nécessité et des intérêts réels, et ne pas oublier que les impôts ne sont institués que pour faire prospérer l'Etat, et pour assurer à tous une protection efficace, ainsi que la jouissance paisible de tous les biens de la vie sociale, et de tous les droits légitimes qu'elle consacre.

Comme juge, il doit appliquer les lois avec promptitude et impartialité, s'appuyer toujours sur les principes de l'équité, quand la loi garde le silence, faire en sorte que chacun reçoive bonne et exacte justice, et ne laisser impuni aucun attentat contre les libertés légales des citoyens, contre leur honneur, leurs biens et leurs vies, et contre les saintes lois de la morale des nations.

Comme investi du pouvoir militaire, il doit recourir à la force des armes, non dans des intérêts d'ambition personnelle, d'amour-propre ou de vaine gloire, mais pour garantir la sûreté, pour défendre l'honneur du pays, pour maintenir son peuple au rang qui lui appartient parmi les nations, pour lui assurer ses limites naturelles, pour protéger son commerce et ses relations, pour soutenir les alliances qui lui sont nécessaires, et pour lui procurer, par la vigueur même avec laquelle il sait défendre ses droits, les bienfaits inestimables de la paix. En appelant les citoyens sous ses drapeaux, et en leur demandant le sacrifice de leur temps et de leur vie, pour voler aux combats, il doit se rappeler que la grandeur même du sacrifice qu'il exige d'eux, lui impose le devoir de ne pas abuser de leur dévouement, et de n'y recourir que lorsque la nécessité le commande.

Enfin, il doit dans les traités qu'il conclut avec les puissances étrangères, comme négociateur, ne pas oublier que la prospérité et le bien-être intérieur d'une nation dépend autant de ses rapports avec les nations voisines, et de la manière dont elle assure au dehors ses alliances et la liberté de ses mouvements, que de la manière dont elle est administrée et gouvernée intérieurement. Pourvoir par une diplomatie habile et vigilante à tous les intérêts que ne contredit point la justice, telle doit être à cet égard sa règle de conduite.

Mais il ne remplira bien tous ses devoirs, qu'autant qu'il puisera ses inspirations, non pas seulement dans une intelligence élevée, dans une capacité développée par une instruction solide, dans une volonté ferme et persévérante, mais surtout dans son amour et dans son dévouement pour son peuple.

ARTICLE V. — *Des devoirs des sujets envers le souverain, et des citoyens envers la patrie.*

Le souverain, dans l'acception la plus générale de ce mot, est la personnification de tous les intérêts de la patrie, parce qu'il n'en est pas un seul qu'il n'ait mission de protéger et de défendre, pas un seul qui n'ait ou ne doive avoir sa garantie sous l'égide des divers pouvoirs qu'il exerce. Il importe d'ailleurs au salut du peuple et de l'État, que ces deux choses ne soient jamais séparées dans la pensée publique, et qu'elles y soient identifiées autant que possible. On comprend, en effet, quels désordres et quels malheurs doivent résulter de la scission et de la distinction qu'établit entre elles l'opinion égarée d'un peuple qui, divisant ce qui doit être indivisible, voit le souverain d'un côté, la patrie de l'autre, au lieu de les confondre dans une seule et même affection, dans un seul et même amour; toutefois, comme le souverain représente plus particulièrement les divers pouvoirs de l'État, et la patrie les divers intérêts moraux ou matériels de la société, nous dirons qu'on peut résumer tous les devoirs des sujets envers le souverain dans l'obéissance et la fidélité, et tous ceux des citoyens envers la patrie, dans le sacrifice et le dévouement; car celui qui commande a besoin d'une exacte et constante soumission; c'est la subordination de la volonté à ses ordres qu'il a droit d'exiger; et celle qui nous a nourris, protégés, entourés de ses soins depuis notre enfance jusqu'à la vieillesse, de qui nous avons reçu la vie de l'âme et du corps, par l'éducation, par la religion, par la science, par tous les moyens qu'elle nous a fournis de pourvoir à tous nos besoins, qui nous a assuré la jouissance paisible de tous nos droits comme hommes et comme citoyens, a incontestablement droit à notre reconnaissance et à notre amour, en échange de tous les bienfaits de la vie sociale; nous devons donc la servir de nos talents, de nos biens, de notre courage, de nos vertus, au péril même de nos jours; car la patrie est à notre égard, et sous un certain point de vue, ce que le père est à l'égard du fils : espèce de paternité civile à laquelle doit correspondre une piété vraiment filiale.

CINQUIÈME SECTION.

L'HOMME ET SES SEMBLABLES. QUATRIÈME SOCIÉTÉ : HUMANITÉ.

Membre de la société domestique et de la société civile, l'homme est aussi membre de la société humaine. Comme homme, il a donc des devoirs à remplir envers tous les autres hommes; et de même que ce qu'il doit à la famille, comme époux, comme père ou comme fils, ne détruit aucune de ses obligations envers l'Etat, comme souverain ou comme sujet; ce qu'il doit à la patrie, comme membre de la société nationale, ne change en rien ses rapports avec ses semblables, et laisse subsister dans toute leur force les devoirs qui l'obligent envers l'humanité tout entière. Il y a plus : l'intérêt de l'humanité domine évidemment l'intérêt particulier de chaque nation, de même que celui-ci domine l'intérêt particulier de chaque famille, qui domine à son tour l'intérêt particulier de chaque individu. Si donc la conduite de l'individu doit être ordonnée en vue du plus grand bien de la famille, et si celle de la famille doit l'être en vue du plus grand bien de l'État, il n'est pas moins incontestable que la société civile doit être elle-même constituée en vue du plus grand bien de l'humanité, puisqu'un peuple n'est qu'une portion plus ou moins considérable de la grande famille humaine, et que l'intérêt d'une nation ne saurait jamais prévaloir sur l'intérêt universel du genre humain. Le but de l'action providentielle n'est pas en effet la perpétuité de telle famille ou de telle nation, mais la conservation du genre humain, et le maintien des lois morales qui doivent le régir et le conduire à sa destinée. Les familles s'éteignent, les nations disparaissent; mais le genre humain subsiste et demeure avec ses conditions d'existence, avec la mission qu'il a à remplir sur la terre, avec tous les rapports qui l'unissent à Dieu; et ces rapports sont immuables.

Et qu'on ne dise pas que cette grande loi d'unité tend à absorber les individualités sociales dans une sorte de panthéisme humanitaire qui effacerait leur existence propre, et l'annihi-

lerait au profit de l'existence générale. L'harmonie du monde social n'est pas l'identification des êtres qui le composent ; et vouloir que toutes les volontés dans la famille et dans l'État soient dirigées dans un sens conforme à l'ordre général de l'humanité, ce n'est pas absorber les existences individuelles dans le genre humain, c'est ramener les hommes à leur vocation primitive, en les rattachant les uns aux autres par le lien d'une solidarité commune et d'une fraternité universelle. Ce que nous allons dire des devoirs de l'homme envers ses semblables prouvera que l'accomplissement de ces devoirs n'importe pas moins aux familles et aux nations qu'à l'humanité elle-même, et que les barrières par lesquelles l'esprit d'égoïsme cherche à les séparer et à les isoler les unes des autres, ne sont pas moins funestes à la paix et au bonheur de chacune d'elles qu'à la paix et au bonheur du genre humain.

CHAPITRE I.

DEVOIRS GÉNÉRAUX DE L'HOMME ENVERS LES AUTRES HOMMES.

Nous diviserons ces devoirs en devoirs de *justice*, qui consistent à ne pas faire de mal à autrui, et devoirs de *bienfaisance*, qui consistent à lui faire tout le bien qui est en notre pouvoir. Les premiers se résument dans ce précepte de la loi naturelle : *Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît à toi-même.* Les seconds peuvent être formulés de cette manière : *Fais à autrui ce que tu voudrais qui te fût fait;* en d'autres termes : *Aime ton prochain comme toi-même.* Comme on le voit, les devoirs de charité ne sont en définitive que des devoirs de justice, comme la loi de justice n'est, à le bien prendre, que la loi de charité ; car il n'y a point de véritable charité sans justice, comme il n'y a point de véritable justice sans charité.

ARTICLE I. — *Des devoirs de justice.*

Les devoirs de justice consistent à respecter dans tous les autres hommes les droits que nous voulons qu'on respecte en nous. Or, si comme êtres intelligents nous avons droit à la

vérité ; comme êtres moraux, au libre exercice de nos facultés volontaires, à la libre disposition de notre personne ; enfin, comme créatures de Dieu, à la vie et à tous les moyens légitimes de la soutenir et d'en assurer le bien-être, nous ne saurions, sans manquer aux lois de la justice, méconnaître ces mêmes droits dans nos semblables, et violer en eux ce que nous regardons en nous comme inviolable.

§ I. *Du devoir de respecter l'intelligence d'autrui.*

Tout homme, en sa qualité d'être intelligent, a droit à la vérité ; par conséquent, tout acte qui tend à l'empêcher de s'éclairer sur ce qu'il lui importe de connaître, et en particulier sur ses devoirs, est en opposition manifeste avec le but assigné par la Providence à chacune des facultés dont il est doué. Or, deux causes principales peuvent intervertir l'ordre providentiel, et empêcher l'intelligence de se mettre en possession de la vérité. Ces deux causes sont l'ignorance et l'erreur ; l'ignorance qui lui en dérobe la connaissance, et l'erreur qui lui fait confondre avec elle ce qui n'en a que l'apparence. On peut donc porter atteinte à l'intelligence d'autrui de deux manières : l'une en lui ôtant les moyens de s'instruire, l'autre en lui présentant comme vrai ce qui est faux, et comme faux ce qui est vrai ; l'une en le mettant dans l'impossibilité de sortir de son ignorance, l'autre en s'efforçant de le faire tomber dans l'erreur.

Le père qui refuse à ses enfants l'éducation qui convient à leur état, et qui, par négligence ou mauvais vouloir, met obstacle à leur développement intellectuel ; l'époux qui abuse de son autorité pour empêcher son épouse de puiser dans une instruction morale et religieuse proportionnée à ses besoins les lumières qui lui sont nécessaires pour se conduire d'une manière conforme à ses devoirs ; le maître qui condamne ses serviteurs à une sorte d'abrutissement moral, en les retenant dans l'ignorance des choses les plus essentielles à la conduite de la vie, soit pour le temps, soit pour l'éternité ; le souverain qui ferme à ses peuples les avenues de la science, en entravant par des prohibitions tyranniques le libre exercice de tout enseignement scientifique ou religieux ; manquent, non-

seulement aux obligations qui leur sont imposées par leur position particulière dans la famille ou dans l'État, mais encore se rendent coupables, comme hommes, d'un attentat odieux envers l'humanité, et encourent devant Dieu une responsabilité réelle, puisqu'ils sont comptables de tous les talents dont ils ont fait avorter le germe au fond des âmes, de tout le préjudice qui a pu résulter pour elles de leur défaut de culture et de lumières, de tous les services dont ils ont privé la société, de toutes les fautes qui peuvent être le résultat de l'ignorance.

Mais si c'est un crime de porter atteinte à l'intelligence d'autrui, en le privant des moyens d'acquérir les connaissances qu'il ne pourrait ignorer sans préjudice pour son bonheur ou pour son salut, c'est un crime non moins odieux que de tendre des piéges à la confiance de nos semblables, en cherchant à les tromper. La parole ne nous a été donnée que pour exprimer la vérité; c'est donc faire un criminel abus de la parole, que de s'en servir comme d'un instrument de mensonge, de dissimulation et de fausseté, que de l'employer à égarer l'opinion et à propager l'erreur; la défense absolue de mentir est un des premiers préceptes de la loi naturelle, parce qu'il n'y a point de société possible, si, dans le commerce de la vie, l'affirmation verbale n'est pas exactement conforme à ce qui est; car tout y repose sur la véracité du témoignage : l'authenticité des actes de la vie civile, et, par conséquent, l'état, la condition et les droits des citoyens; la constatation des crimes et des délits, et, par conséquent, la justice des arrêts des tribunaux; les serments et les promesses, et, par conséquent, la sûreté des rapports entre le souverain et les sujets; les transactions de toutes sortes entre les particuliers, et, par conséquent, la garantie de leurs obligations mutuelles.

§ 2. *Du devoir de respecter la liberté d'autrui.*

On attente à la liberté d'autrui, quand, par des moyens quelconques, on lui fait perdre l'empire que chaque homme doit conserver sur lui-même, quand on le met dans l'impossibilité morale de gouverner sa volonté et d'atteindre le but pour lequel il a été créé. L'homme a reçu de Dieu le pouvoir

de se régir par ses propres actes, et de prendre la direction qu'il lui convient de choisir pour accomplir sa destinée. Tout acte qui tend à lui enlever la possession de soi-même, et à le rendre incapable de se commander et de disposer librement de ses actions, est une violation de la loi suprême par laquelle Dieu a voulu établir l'homme arbitre souverain de son sort et de sa vie.

Il n'est presque point d'attentat contre l'intelligence d'autrui qui ne soit en même temps un attentat indirect contre sa liberté; car, en l'induisant en erreur par un faux exposé des choses, on le met réellement hors d'état de se déterminer par lui-même; parce qu'en lui cachant une partie des motifs sur lesquels aurait pu porter sa délibération, on lui impose en quelque sorte une décision qui peut-être aurait été toute différente, s'il eût pu délibérer avec une parfaite connaissance de cause.

C'est aussi porter atteinte à la liberté du prochain, que de le placer sous l'influence d'une crainte grave, et d'abuser du trouble que cette crainte excite en lui, pour le détourner de ses devoirs, ou pour lui arracher un consentement qu'il ne donnerait point, s'il était libre.

Enfin, c'est encore ôter au prochain la libre disposition de lui-même, que d'exciter en lui des passions violentes qui le mettent, pour ainsi dire, dans l'impossibilité de réfléchir, de délibérer et de choisir avec discernement; que de lui faire contracter des habitudes vicieuses qui le portent comme invinciblement au mal. Celui qui exerce cet odieux empire sur la personne d'autrui, se charge par cela même de tous les crimes que celui-ci peut commettre sous l'influence des instigations qui le privent de tout ou partie de son libre arbitre; il se les approprie en quelque sorte, et les rend siens presque au même titre que s'il les avait commis lui-même; de même qu'il est responsable de tous les malheurs qui peuvent en être la suite.

§ 3. *Du devoir de respecter la vie d'autrui.*

Si la vie de l'âme est une propriété sacrée à laquelle nul n'a droit de porter atteinte, la vie du corps n'est pas moins

inviolable, parce qu'elle est aussi un don de Dieu, que celui-là seul qui l'a fait peut retirer quand il lui plaît, et parce qu'elle est le lien qui unit le temps à l'éternité, puisque c'est par elle que nous décidons de ce que l'un sera pour l'autre dans l'ordre de nos destinées. Un des plus grands attentats que nous puissions commettre contre le prochain, est donc d'abréger par notre volonté propre la durée de l'espace où il est donné à chaque homme de subir l'épreuve à laquelle tout être libre est soumis, et de poser, sur le bon ou le mauvais usage qu'il fait de sa raison, les fondements de son avenir immortel. Sous ce rapport, l'homicide, qui ferme à la victime la carrière du temps au moment peut-être où elle était le moins préparée à rendre compte de son passé, est un des crimes les plus odieux que la justice de Dieu et des hommes ait à juger et à punir, parce qu'il est sans remède, parce qu'il n'y a point de retour ni de réparation possible envers celui que ce crime a précipité dans la tombe et jeté dans l'abîme de l'éternité. Malheur à l'homme qu'une semblable considération n'arrête point, quand il arme sa main d'un fer meurtrier pour ôter la vie à son semblable !

La criminalité de l'homicide varie d'ailleurs selon qu'il y a ou non préméditation, selon les moyens employés pour le commettre, et selon les personnes attaquées par le meurtrier. Un assassinat réfléchi et longtemps médité emprunte à la liberté même avec laquelle il a été conçu, délibéré et résolu d'avance, un caractère de méchanceté et de scélératesse que n'a pas un meurtre commis dans un violent mouvement de colère ou dans l'état d'ivresse. L'assassin qui, par un raffinement de cruauté, semble se plaire à prolonger les tortures de sa victime, outrage doublement l'humanité par la mort qu'il donne à son prochain, et par la manière dont il exécute son crime. Le fils dénaturé qui attente à la vie de l'auteur de ses jours, le frère qui immole son frère à sa jalousie ou à sa vengeance, le sujet qui porte une main régicide sur la personne de son souverain, commettent, au jugement de toutes les nations et de tous les siècles, un crime plus grand que s'ils eussent donné la mort à un homme auquel ils n'eussent été unis par aucun lien naturel ou social.

§ 4. *Du devoir de respecter le bien-être et la propriété d'autrui.*

Si l'homme considéré par rapport à ses semblables a droit de conserver la vie qu'il tient de Dieu, il a de même le droit de conserver tout ce qui peut légitimement la lui rendre douce, heureuse, tranquille, tout ce qui lui sert à la soutenir, à la défendre, à la mettre à l'abri du besoin et de la douleur. C'est donc un devoir rigoureux de ne rien faire qui puisse nuire au bien-être physique ou à la santé d'autrui, de ne l'attaquer ni dans son honneur ni dans ses biens, de ne le troubler dans la jouissance d'aucun des avantages qu'il tient de la nature ou de la société, de n'abuser ni de son corps en affaiblissant ses forces vitales par des travaux au-dessus de son pouvoir, par des veilles prolongées au delà des bornes convenables, par des désordres et des excès qui l'épuisent en le corrompant; ni de son âme, en excitant outre mesure sa sensibilité, en exaltant son imagination, en lui occasionnant des chagrins et des douleurs morales qui lui rendent la vie amère et insupportable; car si, dans notre condition mortelle, les biens physiques sont une condition de bien-être, à plus forte raison les biens moraux, je veux dire la tranquillité d'esprit, la bonne réputation, la sécurité, le contentement que nous ressentons quand tout ce qui nous entoure est bienveillant pour nous, sont-ils nécessaires pour nous assurer cette portion de bonheur auquel nous pouvons prétendre sur la terre ?

Tout attentat à la propriété d'autrui est un vol. Le vol peut se commettre de deux manières : *positivement*, en s'emparant d'un bien qui appartient à autrui; *négativement*, en refusant de rendre un bien qu'on vous avait confié pour quelque temps. Nous rangerons dans la première catégorie les vols exécutés soit par violence et force ouverte, soit par fraude et supercherie, les usures, les escroqueries, enfin toutes ces manœuvres obliques, toutes ces combinaisons immorales par lesquelles la passion du gain cherche à tromper la bonne foi d'autrui et à s'enrichir à ses dépens; et dans la seconde, les banqueroutes, les négations de dépôts, l'exécution infidèle des devoirs de mandataire, l'abus légal du droit de prescription, etc. Ainsi, compromettre la fortune de ses créanciers, en se

mettant soi-même dans l'impossibilité de remplir ses engagements par des dépenses excessives de maison, par de fortes sommes exposées au jeu, par des spéculations imprudentes, par des emprunts trop considérables eu égard à la position financière où l'on se trouve, apporter une négligence coupable dans la gestion des affaires d'autrui, ou profiter du mandat qui vous a été confié, pour faire servir à ses propres intérêts la fortune qu'on est chargé d'administrer, invoquer frauduleusement le bénéfice de la prescription, pour se libérer d'une dette qu'on n'a réellement pas acquittée, ou pour acquérir une propriété que l'on possède injustement; toutes ces diverses manières de diminuer le bien d'autrui, et de lui causer du dommage, sont autant de vols indirects, qui exigent une réparation proportionnée au tort qu'on lui a fait; car c'est un principe qui ne souffre aucune exception, que celui qui a porté préjudice à autrui est obligé de réparer le dommage qu'il a causé. Et il n'est pas nécessaire qu'on ait causé ce dommage malicieusement et de propos délibéré, pour être obligé à réparation : lors même que le mal a été fait sans une intention directe, et par l'effet d'une simple négligence où l'on pouvait aisément ne pas tomber, on en est responsable, puisque c'est un des principaux devoirs de la sociabilité, dit Puffendorf, que de se conduire avec tant de prudence et de circonspection, que notre commerce ne soit point insupportable ni dangereux à autrui en aucune sorte. L'équité naturelle exige également que le père répare le dommage causé par ses enfants, le maître le préjudice porté à autrui par ses serviteurs, le propriétaire les dégâts commis par les animaux qui lui appartiennent, parce que c'est un devoir pour eux de surveiller les actions de ceux qui sont sous leur dépendance.

Mais si plusieurs personnes ont concouru à causer du dommage au prochain, toutes sont-elles tenues solidairement les unes pour les autres, de sorte que s'il n'y en a qu'une qui puisse satisfaire, elle doive payer pour toutes ? Oui, sans aucun doute, s'il y a eu complot de leur part, si elles se sont concertées pour commettre l'action nuisible qu'il s'agit de réparer. La raison en est que la simplicité du crime, ou la part égale que chacun a dans la faute, le rend réellement coupable

par intention de toute la faute, et par conséquent responsable de toutes ses suites. L'action de tous ces voleurs doit être considérée comme une seule action morale, indivisible dans la détermination commune qui l'a méditée et voulue, quoique exécutée partiellement par une réunion de forces individuelles; par conséquent chacun d'eux est censé avoir fait lui-même tout le dommage qu'ils ont causé de concert et tous ensemble.

ARTICLE II. — *Des devoirs de bienfaisance.*

L'obligation de ne point nuire à autrui est un devoir purement négatif dont l'accomplissement est loin de satisfaire à tout ce qu'exige de nous la loi de sociabilité. Non-seulement la justice veut que nous nous abstenions de faire du mal aux autres hommes, et que nous réparions le tort que nous avons pu leur causer; mais l'humanité veut encore que nous leur fassions tout le bien qui est en notre pouvoir. Chacun doit donc contribuer, autant qu'il le peut, à l'avantage et au bonheur d'autrui, et cela pour plusieurs raisons : 1° parce que tout homme, en raison de sa faiblesse et de son impuissance naturelle à se suffire à lui-même, a contracté dès sa naissance un devoir de reconnaissance à l'égard de ses semblables, qui l'oblige à leur rendre les bienfaits et les services qu'il en a reçus ; 2° parce que, selon la règle d'équité et de réciprocité, chaque homme n'acquiert de droits au secours et à l'assistance d'autrui, qu'en commençant par le secourir lui-même, nul ne pouvant exiger qu'on fasse pour lui ce qu'il n'aurait lui-même jamais fait ou ce qu'il ne voudrait pas faire pour les autres; 3° parce que le devoir de justice, qui consiste simplement à ne pas faire de mal au prochain, ne suffit point pour constituer le lien social, qui ne s'établit et ne se consolide dans la famille, dans l'État ou dans l'humanité, que par l'amour, par la bienveillance, et par un mutuel échange de bons offices. L'observation exacte de la justice prévient à la vérité les discordes, les luttes, les froissements d'intérêts; elle empêche, il est vrai, que les hommes ne soient ennemis; mais la charité seule peut en faire des frères.

Le devoir de charité est donc la pratique de toutes les œu-

vres qui tendent à procurer à chaque homme en particulier et à l'humanité tout entière la plus grande somme de bonheur possible, soit dans l'ordre de la vie présente, soit dans l'ordre de nos destinées éternelles. Mais l'exercice de la charité suppose l'abnégation de soi-même, le dévouement, l'attention continuelle à combiner nos actions dans le sens du plus grand bien de nos semblables ; car Dieu veut le bien de l'humanité, et il ne veut pas l'opérer seulement par l'action de sa Providence, mais il veut encore que toutes les volontés humaines y concourent. Il n'a donné aux hommes la liberté que pour être ses coopérateurs sur la terre. Ainsi, les devoirs de bienfaisance sont dans les vues positives de Dieu, sont de commandement exprès, comme les devoirs de justice. *Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés,* voilà la loi sociale dans son expression la plus simple et la plus vraie.

Or, cette obligation d'aimer le prochain se rapporte soit à son âme, soit à son corps, Par rapport à son âme, nous devons éclairer son intelligence, et fortifier sa liberté morale ; éclairer son intelligence, en lui procurant l'instruction dont il a besoin pour bien connaître ses devoirs envers Dieu, envers son prochain et envers lui-même, en dissipant les préjugés et les erreurs qui pourraient égarer sa conscience et fausser son jugement, en le guidant dans la voie du bien par de sages conseils et par la prédication des bons principes ; fortifier sa liberté morale en l'aidant à vaincre les passions qui l'entraînent au mal, en soutenant son courage et sa constance par nos exhortations, en excitant son émulation par nos bons exemples, en l'intéressant à la pratique de la vertu et des bonnes œuvres, par tous les motifs capables d'influer sur ses déterminations. Cette charitable sollicitude, ce zèle ardent pour le salut des âmes, on sait jusqu'où l'ont porté et le portent encore tous les jours, à travers mille dangers, dans les contrées les plus barbares, les généreux apôtres de la parole évangélique. C'est que la vérité, et surtout la vérité qui sauve, est un bien que Dieu a destiné à tous les hommes ; c'est que la charité ne permet pas de la garder pour soi, et inspire un irrésistible besoin de la communiquer aux autres ; c'est que celui qui a le bonheur de la posséder est tenu de la propager autant qu'il est en lui, et

d'en assurer le triomphe dans tous les esprits. Voilà la pensée qui anime tant de nobles âmes, lorsque, émues d'une pitié profonde pour tant d'infortunés plongés encore dans les ténèbres, et dégradés par la corruption qui naît de l'ignorance, elles n'hésitent pas à faire le sacrifice de tout ce qui leur est cher ici-bas, pour les appeler à la lumière, pour les relever de leur abaissement, et les faire participer au bienfait de la civilisation chrétienne. Un pareil dévouement n'est pas sans doute imposé à tous les hommes, et est l'effet d'une vocation toute spéciale de Dieu. Mais il n'est aucun de nous qui ne puisse, dans sa famille, parmi ses amis, dans le cercle plus ou moins étendu de ses relations sociales, exercer ce sublime apostolat, selon le degré de sa science et selon la mesure de son pouvoir ; car tout homme a mission de répandre la vérité, et de contribuer à l'accomplissement du bien ; et le bien, c'est la marche de l'humanité dans les voies que lui a tracées la volonté divine.

C'est encore exercer la charité envers le prochain, sous le point de vue de son âme, que de le consoler dans ses chagrins et dans ses disgrâces, que de lui adoucir les afflictions et les peines que Dieu lui envoie, par la part que nous y prenons, par la sympathie que nous lui témoignons, par la patience et la résignation que nous nous efforçons de lui inspirer, par tous les motifs d'espérance que nous cherchons à lui suggérer ; que de prévenir son désespoir par tous les soins bienveillants dont notre compatissance le prévient et l'entoure. L'art de consoler les maux d'autrui est un grand art, qui n'est connu que des âmes aimantes et généreuses, et qui ne s'exerce bien que sous l'inspiration du cœur. Et alors les attentions délicates et les soins ingénieux qu'il inspire sont véritablement comme un baume versé sur les souffrances, et qui a le don de calmer toutes les douleurs. Pour celui qui comprend la mission de l'homme sur la terre, un malheureux est un objet de prédilection qui remue tout ce qu'il y a de sentiments tendres et affectueux au fond de son âme ; *res sacra miser*. C'est comme le délaissé de la grande famille humaine, dont l'abandon et le malheur ne lui laissent aucun repos, qu'il ne lui ait rendu sa part du bien-être dont jouissent tous ses frères, et qu'il ne lui ait assigné une place au banquet de la vie. L'humanité qui nous porte à con-

soler les affligés, nous porte aussi à nous montrer doux, indulgents, miséricordieux pour le prochain. La rigueur et l'inflexibilité envers les fautes d'autrui viennent souvent de l'orgueil, et sont peu propres à rappeler les coupables à la vertu. La douceur et l'indulgence gagnent les cœurs, et les ramènent au sentiment du devoir par l'intérêt même dont les malheureuses victimes de la faiblesse humaine se voient l'objet. Si l'on aime celui qui vous témoigne de la pitié et qui s'efforce d'adoucir vos peines, on n'aime pas moins celui qui, loin de chercher à vous humilier par le reproche et le mépris, vous plaint plus qu'il ne vous condamne, et cherche à vous relever de vos chutes par la confiance et l'amour qu'il vous témoigne, et par l'assistance qu'il vous prête.

Le devoir que nous avons à remplir envers le prochain par rapport à son corps, consiste à le soulager dans ses besoins, à le soigner dans ses maladies, à le secourir dans ses dangers, à lui venir en aide dans toutes ses nécessités. S'il est injustement menacé dans sa vie ou dans ses biens, nous devons voler à sa défense ; s'il est dans la pauvreté, nous devons soutenir son indigence par l'aumône ; s'il est sans asile, nous devons exercer envers lui l'hospitalité ; s'il est infirme et souffrant, nous devons lui donner les soins qu'exige sa santé ; s'il est orphelin, nous devons lui tenir lieu de père et de tuteur. Enfin, il n'est pas une seule misère humaine à laquelle ne corresponde une obligation à remplir envers autrui ; mais tout cela, bien entendu, selon la mesure de nos moyens, et selon les règles d'une juste appréciation des choses ; car, la prudence exige que nous réservions nos bienfaits pour ceux qui en ont véritablement besoin, et que nos aumônes soient distribuées de manière qu'elles ne deviennent pas un vol fait à l'humanité par ceux qui peuvent s'en passer. Tous ces devoirs de charité sont admirablement résumés dans l'Évangile : Donner à manger à ceux qui ont faim, et à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, recueillir ceux qui n'ont point où reposer leur tête, etc. tel est le précepte dans son expression la plus simple et la plus pratique. Au reste, s'il était nécessaire d'énumérer tous les devoirs de bienfaisance, il suffirait de jeter un coup d'œil sur toutes les œuvres pieuses fondées par la charité chrétienne, en faveur de l'hu-

manité ; car il n'en est aucune qui ne soit l'application et l'exercice de ce que l'homme doit à ses semblables. Un Dieu qui a aimé les hommes jusqu'à s'immoler pour eux, pouvait seul leur apprendre jusqu'à quel point ils doivent s'aimer entre eux, et se sacrifier les uns pour les autres.

Il y a cependant un ordre à observer dans la distribution de nos bienfaits. Ceux qui nous sont unis par les liens du sang, de l'amitié, de la religion, de la patrie, doivent être préférés aux étrangers, conformément à cette règle posée par saint Augustin : Comme nous ne pouvons assister tous les hommes, nous nous devons d'abord à ceux qui nous touchent de plus près. Nous devrions cependant secourir un étranger de préférence à l'un de nos proches, si le premier se trouvait dans une nécessité plus pressante. C'est aussi le sentiment de Puffendorf; et comme il joint à l'opinion qu'il exprime à cet égard plusieurs autres observations très-sages, nous croyons ne pouvoir mieux terminer ce chapitre qu'en les reproduisant ici : « La sage dispensation et la juste mesure des bienfaits, dit-il, dépendent en général de l'état, et de celui qui donne et de celui qui reçoit. Sur quoi voici les principales maximes qu'il y a à observer : 1° il faut prendre garde qu'en croyant faire du bien à quelqu'un, on ne cause du préjudice ou à lui-même, ou à d'autres; 2° chacun doit proportionner ses libéralités à ses forces ou à ses facultés; 3° il faut rendre service à chacun selon qu'il le mérite; c'est-à-dire, premièrement, à ceux de qui l'on a reçu soi-même quelque bienfait, ensuite à ceux qui ont le plus besoin de notre secours; enfin, à ceux qui ont avec nous des liaisons plus particulières : il faut avoir égard au plus pressant besoin de chacun, et considérer s'il peut se passer, ou non, de notre assistance; 4° enfin, il y a une certaine manière d'exercer la bénéficence et la libéralité : car, quand on rend service, par exemple, d'un air joyeux et empressé, et avec des témoignages d'affection et de bienveillance, cela relève beaucoup le prix du bienfait. »

CHAPITRE II.

CONCLUSION DE L'OUVRAGE. — DU CHRISTIANISME CONSIDÉRÉ COMME MOYEN DE PERFECTION POUR L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ; IL EST LE PRINCIPE CIVILISATEUR PAR EXCELLENCE.

Toute philosophie qui ne conclut pas au christianisme, est une philosophie fausse et dangereuse ; fausse, en ce qu'elle méconnaît la loi suprême de la raison, qui, dans ses tendances logiques les plus absolues, conclut à la perfection morale, comme fin de la nature humaine, et par conséquent au christianisme, comme expression la plus haute des vraies destinées de l'homme ; dangereuse, en ce qu'elle détourne l'homme de son but, en lui montrant ailleurs que dans la religion chrétienne, et dans le secours divin qu'il y trouve, le moyen d'atteindre une perfection que son intelligence ne peut clairement concevoir qu'à la lumière de l'Évangile, et que sa volonté ne peut réaliser que par la puissance de Dieu même ; car, « Il n'y a rien sur la terre, dit Pascal, qui ne montre ou la misère de l'homme, ou la miséricorde de Dieu, ou l'impuissance de l'homme sans Dieu, ou la puissance de l'homme avec Dieu. »

Le christianisme, et par christianisme j'entends le catholicisme, qui seul est divin, non-seulement dans son principe, comme s'appuyant sur la parole expresse de Dieu, mais encore dans sa forme, comme reposant sur la seule autorité qui ait droit d'annoncer, d'interpréter et d'appliquer la parole divine; le christianisme est le renouvellement de l'alliance primitive de Dieu et de l'homme, de l'homme et de ses semblables, qu'il rétablit, l'une par la religion, l'autre par la charité ; la réintégration du genre humain dans sa dignité première, par la vérité qu'il restitue à son intelligence, par la puissance morale qu'il rend à sa liberté ; le retour complet de l'humanité à sa vocation originelle ; en un mot, la loi rédemptrice, la loi de grâce, la loi de salut.

Qui pourrait dire ce que la religion chrétienne a fait pour l'homme par rapport à lui-même et par rapport à Dieu, dans la famille et dans la société civile, ce qu'elle a fait pour l'hu-

manité en général ! Les hospices qu'elle a fondés, les asiles de toutes sortes qu'elle a ouverts à l'indigence, à la vieillesse, au malheur; les congrégations qu'elle a consacrées au soulagement des misères humaines, les écoles qu'elle a établies pour les pauvres, les missions qu'elle a envoyées au loin dans toutes les contrées du monde, pour y porter la lumière et la civilisation de l'Evangile ; le droit des gens sous la garantie duquel elle a placé les peuples ; l'alliance et la solidarité des nations, qu'elle a opérées par la puissance de son principe, et qu'il n'a pas tenu à elle de rendre encore plus étroites et plus indissolubles ; le nom d'étranger qu'elle a couvert de sa protection, les mœurs féroces qu'elle a adoucies, les usages barbares qu'elle a fait disparaître, les sacrifices inhumains qu'elle a abolis, les superstitions cruelles qu'elle a réprouvées, les jeux sanglants, les combats de gladiateurs qu'elle a fait cesser de toutes parts, les guerres d'extermination dont elle a arrêté les fureurs, les révolutions qu'elle a rendues moins fréquentes et dont le monde ne donnerait plus nulle part le spectacle, si le monde se conformait à l'esprit de l'Évangile ; la justice dont elle a rétabli la notion, la paix dont elle a fait sentir le besoin et répandu les bienfaits partout où elle a pu pénétrer, les haines qu'elle a réconciliées, la clémence et le pardon des injures dont elle a fait un devoir ; en un mot, le sentiment de fraternité par lequel elle tend à rapprocher tous les hommes, pour n'en faire qu'une seule famille ; voilà ce que l'humanité doit au christianisme ; et pour opérer tant de merveilles, trois moyens ont suffi : la Foi, l'Espérance et la Charité ; la foi qui éclaire, l'espérance qui console, la charité qui agit ; la foi qui unit les intelligences dans la vérité, l'espérance qui unit les cœurs dans le désir d'une félicité commune, la charité qui unit les volontés dans le bien ; la foi qui fixe les incertitudes de la raison, l'espérance qui fixe les perplexités du cœur, la charité qui fixe les irrésolutions de la volonté ; la foi qui nous montre le bonheur, l'espérance qui nous y conduit, la charité qui nous en met en possession ; car croire, c'est connaître ; espérer, c'est jouir ; aimer, c'est être heureux. Et en effet, où pourrait être la félicité, si elle n'était pas dans l'amour ? Dans l'amour de Dieu et dans l'amour des hommes ? Or, là est tout le

secret de la religion chrétienne. Aimez Dieu par-dessus toutes choses, et votre prochain comme vous-mêmes, deux commandements qui ne contiennent pas seulement toute la loi et les prophètes, tous les principes de la philosophie et de l'Évangile; mais qui contiennent encore toute la fin de l'homme, c'est-à-dire tout le bonheur que comporte sa nature, et auquel tend sa destinée dans cette vie et dans l'autre; car de même qu'on n'aime parfaitement Dieu que dans l'humanité, et qu'on n'aime parfaitement l'humanité qu'en Dieu, de même, c'est par l'amour de Dieu que s'acquiert le bonheur de ce monde, et par l'amour de l'humanité que s'acquiert le bonheur du ciel, et ces deux amours n'en font qu'un dans le cœur du chrétien; et voilà ce qui explique ce qui faisait l'étonnement de Montesquieu, lorsqu'il disait : « Chose admirable! la religion chrétienne, qui semble n'avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci!...

FIN.

QUESTIONS PROPOSÉES PAR LE PROGRAMME UNIVERSITAIRE POUR L'EXAMEN DU BACCALAURÉAT ÈS-LETTRES.	SOLUTIONS DONNÉES PAR LE MANUEL ÉLÉMENTAIRE DE PHILOSOPHIE.
—	—
N° 1.	
1. Objet de la philosophie.	*Voyez* pages 1, 2, 3, 4.
2. Utilité et importance de la philosophie.	— pages 14, 15, 16, 17.
3. Ses rapports avec les autres sciences.	— pages 9 et 10.
N° 2.	
1. Des méthodes différentes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques.	— pages 10, 11, 12, 13.
2. De la vraie méthode philosophique.	— page 14.
N° 3.	
1. Division de la philosophie.	— pages 4 et 5.
2. Ordre dans lequel il faut en distribuer les parties.	— *ibid.*
N° 4.	
1. Objet de la psychologie.	— page 19.
2. Nécessité de commencer l'étude de la philosophie par la psychologie.	— pages 20 et 21.
3. De la conscience et de la certitude qui lui est propre.	— pages 20, 67 à 69, 287 à 292.
N° 5.	
1. Des phénomènes de conscience.	— pages 21 à 23.
2. De nos idées en général, de leurs différents caractères et de leurs diverses espèces. Donner des exemples.	— pages 158 à 168.
N° 6.	
1. Origine et formation de nos idées.	— pages 190 à 196.
2. Prendre pour exemples quelques-unes des plus importantes de nos idées.	— pages 93 à 99, et 108 à 118.

N° 7.

1. Donner une théorie des facultés de l'âme. *Voyez*, pages 223 à 240.
2. Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté ? — pages 223 et 224.

N° 8.

1. De la sensibilité et de son caractère. — pages 23 à 24, 46 à 65, et 239.
2. Distinguer la sensibilité de toutes les autres facultés. — page 23.
3. Marquer sa place dans l'ordre de leur développement. — page 75, ligne 37, et pag. 144 à 150, 153 à 157.

N° 9.

1. De la faculté de connaître. — pages 66 à 67, et 232 à 235.
2. Caractère propre de cette faculté. — page 238.
3. De la raison. — pages 90 à 118.

N° 10.

1. Des facultés qui se rapportent à la faculté générale de connaître. — pages 66 à 67, et 238.
2. De la conscience. — pages 67 à 69.
3. De l'attention. — pages 119 à 123, 127 à 128, 131 à 132, et 238.

N° 11.

1. De la perception extérieure. — pages 75 à 90.

N° 12.

1. Du jugement. — pages 168 à 173, et 176 à 180.
2. Du raisonnement. — pages 351 à 352, et 99 à 106.

N° 13.

1. De l'abstraction. — pages 123 à 126, et 162 à 164.
2. De la généralisation. — pages 128 à 130, 164 à 168, et 100 à 104.

N° 14.

1. De la mémoire. — pages 69 à 75, et 162 à 164.
2. De l'association des idées. — pages 204 à 218.

N° 15.

1. De l'activité et de ses divers caractères. — pages 118 à 119, 235 à 237, et 238 à 239.
2. De l'activité volontaire et libre. — pages 132 à 141.
3. Décrire le phénomène de la volonté et toutes ses circonstances. — pages 135 à 137, et 155 à 158.

N° 16.

1. Démonstration de la liberté. *Voyez*, pages 134 à 141, et 427 à 430.

N° 17.

1. Du moi. — pages 249, et 254 à 257.
2. De son identité. — *ibid.*
3. De son unité. — *ibid.*

N° 18.

1. Distinction de l'âme et du corps. — pages 249 à 254, 257 à 258, 259 à 261, 86 à 90, 24 à 51.

N° 19.

1. De la méthode. — pages 263 à 264, 340 à 353.
2. De l'analyse et de la synthèse. — pages 122 à 126.

N° 20.

1. De la définition. — pages 334 à 338.
2. De la division. — pages 123 à 126.
3. Des classifications. — pages 128 à 130.

N° 21.

1. De la certitude en général. — pages 173 à 176.
2. Des différentes sortes de certitude. — pages 173 à 176, et 263 à 302.

N° 22.

1. De l'analogie. — pages 103 à 104.
2. De l'induction. — pages 99 à 103.
3. De la déduction. — pages 104 à 106.

N° 23.

1. Du syllogisme et de ses règles. Citer des exemples. — pages 353 à 364.
2. Des autres formes de raisonnement. — pages 365 à 370.

N° 24.

1. De l'utilité de la forme syllogistique. — pages 370 à 375.

N° 25.

1. Des sophismes. — pages 320 à 332.
2. Des moyens de les résoudre. *ibid.*

N° 26.

1. Autorité du témoignage des hommes. pages 302 à 318.

N° 27.

1. Des signes et du langage dans leur rapport avec la pensée. *Voyez*, pages 180 à 188.
2. Caractères d'une langue bien faite. — pages 188 à 190.

N° 28.

1. Des causes de nos erreurs. — pages 316 à 332.
2. Des moyens d'y remédier. — pages 332 à 339.

N° 29.

Objet de la morale. — pages 6, 451 et suivantes.

N° 30.

1. Des divers motifs de nos actions. — pages 110 et 460 à 462.
2. Est-il possible de les ramener à un seul ? — page 110.
3. Quelle est leur importance relative? — page 463.

N° 31.

Décrire les phénomènes moraux sur lesquels repose ce qu'on appelle conscience morale, sentiment ou notion du devoir, distinction du bien et du mal, obligation morale. — pages 106 à 112.

N° 32.

Notion du mérite et du démérite, des peines et des récompenses, de la sanction de la loi morale. — pages 112 à 114 et 469 à 472.

N° 33.

1. Division des devoirs. — pages 472, 498, 507, 517, 529.
2. Morale individuelle, ou devoirs de l'homme envers lui-même. — pages 472 à 488.

N° 34.

1. Morale sociale, ou devoirs de l'homme envers ses semblables; devoirs envers l'homme en général. — pages 529 à 541.
2. Devoirs envers l'Etat. — pages 517 à 528.
3. Devoirs domestiques. — pages 507 à 517.

N° 35.

Enumération et appréciation des différentes preuves de l'existence de Dieu. — pages 378 à 410.

N° 36.

1. Des principaux attributs de Dieu. — pages 410 à 432.
2. De la divine providence et du plan de l'univers. — pages 432 à 436.

N°. 37.

Examen des objections tirées du mal physique. — pages 440 à 448.

N° 38.

Examen des objections tirées du mal métaphysique et moral. — pages 436 à 440 et 448 à 450.

N° 39.

1. Destinée de l'homme. — page 463.
2. Preuves de l'immortalité de l'âme. — page 460 à 472.

N° 40.

Morale religieuse ou devoirs envers Dieu. — pages 498 à 506.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages

NOTIONS PRÉLIMINAIRES. 1

§ 1. — Objet de la philosophie, *ibid.*

§ 2. — Division de la philosophie. 4

§ 3. — Division de la science. 6

Sciences physiques. 7

Sciences métaphysiques. *ibid.*

Premier Tableau. Division de toutes nos connaissances en deux règnes, et de chaque règne en sous-règnes ou embranchements. 9

Second Tableau. Division de chaque embranchement en sous-embranchements, et en sciences du premier ordre. *ibid.*

§ 4. — Rapports de la philosophie avec les autres sciences. 9

§ 5. — Des différentes méthodes qui ont été suivies jusqu'ici dans les recherches philosophiques, et de leur appréciation. 10

§ 6. — De la vraie méthode philosophique. 14

§ 7. — Utilité et importance de la philosophie. *ibid.*

PSYCHOLOGIE.

PREMIÈRE PARTIE. — Analyse de la pensée. Division des faits psychologiques ou phénomènes de conscience. 21

Titre premier. — Analyse de la sensibilité. Division des faits intérieurs qui s'y rattachent. 23

Division de la sensibilité. 24

Première Section. — De la sensibilité physique. *ibid.*

Chapitre premier. — De l'impression. *ibid.*

Art. Ier. — Impressions dont la série commence dans une partie quelconque de la surface externe du corps. 25

§ 1. — Organe du toucher. 26

§ 2. — Organe de la vue. 28

Action de la lumière sur l'œil, et marche du rayon lumineux à travers cet organe. 30

§ 3. — Organe de l'ouïe. 32

Action de l'air sur l'appareil auditif, et mécanisme de l'audition. 35

§ 4. — Organe de l'odorat. 36

Mécanisme de l'odorat. 37

§ 5. — Organe du goût. 38

Description de l'appareil gustatif; action des corps sapides sur cet organe. *ibid.*

§ 6. — Description sommaire de l'organe cérébral. 40

§ 7. — Du système nerveux. 42

Art. II. Impressions dont la série commence dans une partie quelconque de l'intérieur du corps. 45

Chapitre second. — De la sensation. 46

Chapitre troisième. — De l'appétit ou désir sensuel. 48

Seconde Section. — De la sensibilité morale. 50

Première Catégorie. — Sentiments et affections qui se rapportent

Pages

à notre conservation et à notre bien-être individuel. 51
Deuxième Catégorie. — Sentiments et affections qui résultent des rapports de l'homme avec ses semblables. 54
1°. — Affections sociales. 55
2°. — Affections insociales. 57
Troisième Catégorie. — Sentiments et affections qui se rapportent à notre perfectionnement moral. 60
Titre second. — Analyse de l'intelligence. 66
Division de la perception. *ibid.*
Première Section. — Perception intérieure ou de conscience, autrement dite : sens intime. 67
Seconde Section. — Du souvenir, ou perception des faits intérieurs passés. 69
Troisième Section. — De la perception externe matérielle. 75
Art. I^er^. — Perceptions du tact. 77
Art. II. — Perceptions de la vue. 80
Art. III. — Perceptions de l'ouïe. 82
Art. IV. — Perceptions de l'odorat. 84
Art. V. — Perceptions du goût. 85
Art. VI. — Exposition des différents systèmes imaginés pour expliquer la perception externe. 86
§ 1. — Hypothèse des images ou espèces intermédiaires. *ibid.*
§ 2. — Hypothèse du médiateur plastique. 87
§ 3. — Système de l'influx physique. *ibid.*
§ 4. — Système des idées innées et de la véracité divine. 88
5. — Théorie des idées en Dieu et des causes occasionnelles. *ibid.*
§ 6. — Système de l'harmonie préétablie. 89
§ 7. — Système des physiologistes matérialistes. *ibid*
§ 8. — Idéalisme de Berkeley et de Hume. 90
Quatrième Section. — Perception de rapports ou raison. *ibid.*
Chapitre premier. — Raison discrétive ou discernement d'idées. 91
Chapitre second. — Raison intuitive. 93
Art. I^er^ — Notion du temps absolu. *ibid.*
Art. II. — Notion de l'espace absolu. 94
Art. III. — Notion de l'infini. 95
Art. IV. — Notion de cause. 96
Art. V. — Notion de substance. 97
Chapitre troisième. — Raison inductive. 99
Art. I^er^. — De l'induction proprement dite. 101
Art. II. — De l'analogie. 103
Chapitre quatrième. — Raison déductive. 104
Cinquième Section. — Du sens moral ou conscience morale. 106
Chapitre premier. — Notion du bien et du mal moral, du juste et de l'injuste, de l'obligation morale, du devoir, etc. 108
Chapitre second. — Notion du mérite et du démérite. 112
Sixième Section. — Du goût, ou de la faculté de percevoir le beau et le laid. 114
Chapitre premier. — Notion du beau et du laid moral. *ibid.*

Pages.
Chapitre second. — Du beau et du laid physique. 117
Titre troisième. Analyse de l'activité. 118
Première Section. — De l'attention en général. 119
Chapitre premier. — De la réflexion. 120
Chapitre second. — De l'observation. 122
Art. Ier. — De la division, de l'analyse, de l'abstraction et de la synthèse. 123
Art. II. — De la comparaison. 127
Art. III. — De la classification. 128
Chapitre troisième. — De la contemplation. 131
Deuxième Section. — De la volonté en général. 132
Chapitre premier. — Des volitions instinctives. 133
Chapitre second. — Des volitions libres. 134
Systèmes contre la liberté. 137
Chapitre troisième. — Des volitions d'habitude. 141
Chapitre quatrième. — Du mouvement organique. 142
Deuxième Partie. — Lois de la pensée. 144
Chapitre premier. — Ordre de succession des faits spirituels. *ibid.*
Première série des faits internes. *ibid.*
Deuxième série des faits internes. 145
Troisième série des faits internes. 146
Quatrième série des faits internes. 147
Cinquième série des faits internes. *ibid.*
Sixième série des faits internes. 148
Septième série des faits internes. 149
Chapitre second. — Loi de simplification et de réduction des impressions nerveuses et cérébrales à l'unité d'idée et de sentiment. 151
Chapitre troisième. — Influence et réaction des facultés les unes sur les autres. 153
Art. I. — Influence de la sensibilité sur l'intelligence et la volonté. *ibid.*
Art. II. — Influence de l'intelligence et de la raison sur la sensibilité et la volonté. 154
Art. III. — Influence de la volonté sur l'intelligence et la sensibilité. 155
Chapitre quatrième. — Analyse de la perception. 158
Art. Ier. — De l'idée ou notion. *ibid.*
Division des idées. 159
Des idées complexes ou compréhensives. 161
Des idées abstraites. 162
De la notion générale collective ou extensive. 164
Des diverses sortes d'idées générales. 165
Débats des Réalistes et des Nominaux. 166
Art. II. — De la croyance. 168
§ 1. — De la croyance irrésistible. 169
Du jugement. 169
Division du jugement. 170
Des catégories d'Aristote et de Kant. 171

Pages.
De l'évidence. 173
De la certitude. *ibid.*
De la conviction. 175
§ 2. — De la croyance résistible. 176
De l'opinion. *ibid.*
De la probabilité. 177
De la confiance. 178
De la persuasion. *ibid.*
Art. III. — De l'affirmation mentale. 179
Chapitre cinquième. — Des signes dans leur rapport avec la pensée. — Analyse du langage. 180
Art. Ier. — Des termes ou mots. 183
Art. II. — De la proposition. 184
Caractères d'une langue bien faite. 188
Chapitre sixième. — De l'origine des idées. 190
1° Système des idées acquises. 191
2° Système des idées innées. 193
Origine des idées selon M. Laromiguière. 195
Chapitre septième. — Origine du langage articulé, ou de la parole. 196
1° Système de l'invention humaine du langage. 198
2° Système de l'institution divine de la parole. 200
Chapitre huitième. — De l'association des idées dans l'état de veille. 204
Art. Ier. — Des associations spontanées. 207
Art. II. — Des associations d'idées réfléchies et libres. 210
Chapitre neuvième. — De l'association des idées pendant le sommeil. 213
1° Des rêves. 215
2° Du somnambulisme naturel. 217
3° Du somnambulisme artificiel. 218
Chapitre dixième. — De l'habitude. 219
Art. Ier. Des effets de l'habitude sur les sensations et les sentiments. *ibid.*
Art. II. — Effets de l'habitude sur les perceptions et les jugements. 220
Art. III. — Effets de l'habitude sur l'attention et la volonté. 222
Troisième Partie. — Détermination et classification des facultés de l'âme. 223
Chapitre premier. — Qu'est-ce que déterminer l'existence d'une faculté? *ibid.*
Chapitre deuxième. — Systèmes sur les facultés de l'âme. 225
1° Système de Descartes. *ibid.*
2°. — Système de Locke. *ibid.*
3°. — Système de Condillac. 226
4°. — Système de Laromiguière. *ibid.*
Chapitre troisième. — Théorie des facultés de l'âme. 227
Chapitre quatrième. — Caractères propres de nos diverses facultés. 229
Art. Ier. — Caractères propres de la sensibilité. *ibid.*
Art. II. Caractères propres de l'intelligence. 232
Art. III. Caractères propres à l'attention et à la volonté. 235
Résumé de la troisième partie. 237
Chapitre cinquième. — De la trinité humaine. 241

Pages.

QUATRIÈME PARTIE. — De la nature du sujet pensant. 248
Art. Ier. — Existence de la substance corporelle prouvée par l'existence même des modes et des propriétés de la matière. 249
Art. II. — Existence de la substance pensante prouvée par l'existence même des modifications de la pensée. 249
Art. III. — Distinction de l'âme et du corps. Ce qui pense en nous n'est pas la substance corporelle. 250
Art. IV. — Incompatibilité de la pensée et de la matière prouvée par la nature même de la pensée. 251
Art. V. — Unité et simplicité du sujet pensant prouvée par l'identité du moi et l'unité indivisible de la personne humaine. 254
Art. VI. — Théorie phrénologique. 257
Art. VII. — Question de l'âme des bêtes. 258
Art. VIII. — De l'union de l'âme et du corps. 259

LOGIQUE.

PREMIÈRE PARTIE. Examen critique des divers criterium de certitude. 264
Solution simple de la question. 271
Conclusion. 279
DEUXIÈME PARTIE. — Véracité et certitude de nos divers moyens de connaître ; réponse aux objections des sceptiques. 281
Chapitre premier. — Véracité et certitude du témoignage de la conscience et de la mémoire. 287
Chapitre deuxième. Véracité et certitude du témoignage des sens. 292
Chapitre troisième. — Véracité et certitude du témoignage de la raison. 296
Chapitre quatrième. — De l'autorité du témoignage des hommes et de ses conditions de certitude. 302
§ 1. — Des faits sociaux. 309
§ 2. — Des faits historiques proprement dits. 311
§ 3. — Des faits scientifiques. 314
§ 4. — Des faits surnaturels. 315
1° Des miracles. 316
2° Des prophéties. 318
TROISIÈME PARTIE. — Des causes de nos erreurs et des moyens d'y remédier. 319
Chapitre premier. — Des causes de nos erreurs. 320
Art. Ier. — Des erreurs ou sophismes d'intelligence. 321
1° Ignorance du sujet (ignorantia elenchi). *ibid.*
2° Prendre pour cause ce qui n'est pas cause (non causa pro causa). 323
3° Juger d'une chose par ce qui ne lui convient que par accident (fallacia accidentis). 324
4° Passer de ce qui est vrai à quelqu'égard, à ce qui est vrai simplement. 325
5° Dénombrement imparfait. 326
6° Pétition de principe et cercle vicieux. *ibid.*
7° Ambiguïté des mots; passage du sens divisé au sens composé, et du sens composé au sens divisé. 328

Pages.
Art. II. — Sophismes de la volonté. 329
Chapitre deuxième. — Des remèdes contre l'erreur. 332
Art. Ier. — Des moyens de nous préserver de l'erreur. *ibid.*
Des définitions. 334
Art. II. — Des moyens de sortir de l'erreur. 338
QUATRIÈME PARTIE. — De la méthode. 340
Chapitre premier. — Méthode d'invention. 341
Chapitre deuxième. — Méthode de probation. 351
Art. Ier. — Étymologie et origine du syllogisme. 353
Art. II. — Constitution du syllogisme. 354
Art. III. — Des règles du syllogisme. 358
1re Règle. Terminus esto triplex, medius, majorque, minorque. *ibid.*
2e Règle. — Latiùs hunc quàm præmissæ conclusio non vult. *ibid.*
3e Règle. — Nequaquam medium capiat conclusio oportet. 359
4e Règle.— Aut semel, aut iterùm medium generaliter esto. 360
5e Règle. — Utraque si præmissa neget, nil inde sequetur. 361
6e Règle. — Ambæ affirmantes nequeunt generare negantem. *ibid.*
7e Règle. — Nil sequitur geminis ex particularibus unquam. 362
8e Règle. — Pejorem sequitur semper conclusio partem. 363
Art. IV. — Des autres espèces d'arguments. 365
§ 1. — De l'Enthymème. *ibid.*
§ 2. De l'Epichérème. 366
§ 3. — Du Sorite. 367
§ 4. — Du Prosyllogisme. 368
§ 5. — Du Dilemme. *ibid.*
§ 6. — De l'Exemple ou Induction. 370
Art. V. — De la valeur du syllogisme comme raisonnement, et de l'utilité de l'argumentation syllogistique comme moyen d'exercer l'esprit et de lui donner l'habitude de la précision et de la rigueur philosophique. *ibid.*

THÉODICÉE.

Chapitre premier. — Considérations générales sur l'athéisme. 378
Chapitre deuxième — Preuves morales de l'existence de Dieu. 385
Art. I. — Preuves tirées de la croyance universelle des peuples. 386
Art. II. — Preuves tirées des remords de la conscience et du sentiment de notre faiblesse et de notre insuffisance. 388
Chapitre troisième. — Preuves métaphysiques ou *à priori* de l'existence de Dieu. 390
Chapitre quatrième. — Preuves physiques de l'existence de Dieu, tirées du spectacle de la nature. 394
§ 1. — Du mouvement et des forces motrices. *ibid.*
§ 2. — Des formes dans les corps bruts. 395
§ 3. — De la végétation, de la vie et de la mort. 397
§ 4. — De la matière et de la création. 403
Résumé. 409
Chapitre cinquième. — De la nature de l'être nécessaire. 410
Art. Ier. — Unité et simplicité de Dieu. 411

Pages
Du Panthéisme idéaliste. 414
Du Panthéisme matérialiste. 415
Du Dualisme. 417
Art. II. — Éternité, indépendance et immutabilité de Dieu. 418
Art. III. — De l'immensité de Dieu. 421
Chapitre sixième. — Détermination des attributs de Dieu considéré par rapport à l'univers. 422
Art. Ier. — De la toute-puissance de Dieu. 423
Art. II. — De l'intelligence de Dieu. 424
Science, prescience et puissance divine considérées par rapport à la liberté humaine. 427
Art. III. De la bonté de Dieu. 430
§ 1. — De la Providence divine. 432
§ 2. Justification de la Providence, et réponse aux objections tirées du mal physique et du mal moral. 436

MORALE.

Première Section. — Nature et destinée de l'homme. 452
Chapitre premier. Identité constante de la nature humaine. *ibid.*
Chapitre deuxième. — Unité de l'espèce humaine. 454
Chapitre troisième. — Perfectibilité de l'homme. Examen de la doctrine du progrès. 455
Chapitre quatrième. — La connaissance de Dieu détermine l'objet de l'intelligence, de l'amour et de la volonté. Du souverain bien. 460
Chapitre cinquième. — Destinée de l'homme, immortalité de l'âme. Vie future. Sanction de la loi morale. 465
Chapitre sixième. — Des devoirs de l'homme envers lui-même. 472
Art. Ier — Des devoirs de l'homme envers son âme. 473
§ 1. De la faculté de connaître et des devoirs qui s'y rapportent. *ibid.*
§ 2. De la faculté de sentir et des devoirs qui s'y rapportent. 477
§ 3. De la volonté et des devoirs qui s'y rapportent. 481
Art. II. — Des devoirs de l'homme envers son corps 484
§ 1. Du suicide. 487
§ 2. Du droit de défense personnelle. *ibid.*
§ 3. Du duel. 488
Seconde Section. — Dieu et l'homme : première société. 489
Chapitre premier. — Nécessité d'un enseignement primitif pour la conservation physique de l'homme. *ibid.*
Chapitre deuxième. — Nécessité d'un précepteur divin pour l'éducation intellectuelle de l'homme. 490
Chapitre troisième. — Nécessité d'une législation primitive pour l'exercice de la liberté de l'homme et le développement de sa conscience. 492
Chapitre quatrième. — Nécessité d'admettre une première faute, une chute, pour expliquer l'état actuel de l'humanité. Un état de perfection a dû précéder l'état de corruption où elle est aujourd'hui. 494
Chapitre cinquième. Naissance de la religion, contemporaine de

Pages.
la naissance de l'homme : simultanéité de ces deux faits ; du culte intérieur et extérieur ; expiation, sacrifice, prière. 498
Art. Ier. — Du culte intérieur. 500
Art. II. — Du culte extérieur. 504
Troisième Section. — L'homme et ses semblables : deuxième société. La famille. 507
Chapitre deuxième. — Naissance et constitution de la famille. *ibid.*
§ 1. Du mariage et de ses conditions de validité. 508
§ 2. Indissolubilité du lien conjugal. 510
§ 3. Puissance conjugale. — Devoirs respectifs des époux. 512
Chapitre premier. — Puissance paternelle : des droits qui la constituent et des devoirs qui en découlent. Naissance du pouvoir social. 513
Quatrième Section. — L'homme et ses semblables : troisième société. L'état. 517
Chapitre premier. — Des droits et des différentes formes de la souveraineté, de la loi civile et politique, des devoirs du souverain envers les sujets, des sujets envers le souverain, et des citoyens entre eux. *ibid*
Art. Ier. — Des droits et des pouvoirs inhérents à la souveraineté. 518
Art. II. — Des différentes formes de gouvernement. 525
Art. III. — Des lois civiles et politiques. 522
Art IV. — Des devoirs du souverain envers ses sujets. 526
Art. V. — Des devoirs des sujets envers le souverain, et des citoyens envers la patrie. 528
Cinquième Section. — L'homme et ses semblables : quatrième société. Humanité. 529
Chapitre I. — Devoirs généraux de l'homme envers les autres hommes. 530
Art. Ier. — Des devoirs de justice. *ibid.*
§ 1. — Du devoir de respecter l'intelligence d'autrui. 531
§ 2. — Du devoir de respecter la liberté d'autrui. 532
§ 3. — Du devoir de respecter la vie d'autrui. 533
§ 4. — Du devoir de respecter le bien-être et la propriété d'autrui. 535
Art. II. — Des devoirs de bienfaisance. 537
Chapitre deuxième. — Conclusion de l'ouvrage. — Du christianisme considéré comme moyen de perfection pour l'homme et la société; il est le principe civilisateur par excellence. 542
Questions proposées par le programme universitaire pour l'examen du baccalauréat ès-lettres. 545
Solutions données par le Manuel élémentaire de Philosophie. *ibid.*

FIN DE LA TABLE.